

School of Theology at Claremont



1001 1376611



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Johannes Müller

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches
Tobit

Rudolf Smend

Alter und Herkunft des Achikar-Romans
und sein Verhältniss zu Aesop

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XIII)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XIII

Beiträge zur Erklärung und Kritik
des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar-
Romans und sein Verhältniss zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

**Beiträge zur Erklärung und Kritik
des Buches Tobit**

von

Johannes Müller

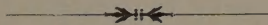
BS
4/10
25
V. 13

**Alter und Herkunft
des Achikar-Romans und sein
Verhältnis zu Aesop**

von

Rudolf Smend

!!!



Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XIII

Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit

von

Johannes Müller

Alter und Herkunft des Achikar- Romans und sein Verhältniss zu Aesop

von

Rudolf Smend

Gießen 1908

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

335433

Inhalt

	Seite
Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit .	1—53
Smend, Alter und Herkunft des Aëchikar-Romans und sein Ver- hältnis zu Aesop	55—125

BEITRÄGE
ZUR ERKLÄRUNG UND KRITIK
DES BUCHES TOBIT

VON

JOHANNES MÜLLER
IN TANGER (MAROKKO)

Die folgenden Untersuchungen beschränken sich im wesentlichen auf die griechischen Rezensionen des Buches, die nach nahezu allgemeinem Konsensus die älteren sind. Die altlateinische und die syrischen Übersetzungen, die mit ihnen in nächster Beziehung stehen, habe ich aber bei allen wichtigeren Fragen zur Vergleichung herangezogen.

Bekanntlich sind in den griechischen Handschriften der Hauptsache nach zwei Textrezensionen zu unterscheiden. Einen kürzeren Text (\mathcal{K}) bieten Codd. Alex. und Vatic. und die meisten übrigen LXX-Handschriften, ebenso der Syrohexaplaris für 1, 1—7, 11^{med}. Ein längerer Text (\mathcal{L}) ist griechisch erhalten im Cod. Sin., lateinisch in der Vetus Latina (VL). Nur fragmentarisch ist eine dritte Rezension (\mathcal{F}) auf uns gekommen, nämlich griechisch das Stück 6, 9—13, 18 in den Handschriften 44, 106, 107, und syrisch 7, 11^{med}—14, 15 in der Peschita, die für 1, 1—7, 11^{med} den syrohexaplarischen Text hat. Es ergibt sich somit folgendes Schema:

* Wegen meiner Abreise ins Ausland hat Herr Prof. R. Smend in Göttingen, dem ich überdies eine Anzahl von Beobachtungen verdanke, dieser Arbeit in einzelnen Partien ihre letzte Gestalt gegeben.

	κ	Σ	ƒ
Griechisch:	A B Ven 1 und die meisten Minuskeln	S	44, 106, 107 (6, 9—13, 18)
Lateinisch:		VL	
Syrisch:	Syrohexaplaris (1, 1—7, 11)		Peschita (7, 11—14, 15)

Jüngere Bearbeitungen, und zwar auf Grund von Σ, sind der aramäische Text (Ar), den A. Neubauer im Jahre 1878 herausgegeben hat,¹ ferner die beiden hebräischen Texte Münsters (HM) und Fagius' (HF), und auch die mit dem Texte Münsters verwandte persische Übersetzung. Auch die Vulgata des Hieronymus steht mit diesen aramäischen und hebräischen Texten in gewisser Verwandtschaft, wenngleich sie auf der VL beruht.²

I.

Mit der Erzählung des Buches Tobit hat man längst das weit verbreitete Märchen von dem dankbaren Toten verglichen, der wieder erstanden, seinem Wohltäter zur Heirat mit einer reichen Erbin verhilft, deren frühere Freier sämtlich von einem Dämon ermordet waren.³ In mehreren Versionen dieses Märchens wird der Held von dem Wiedererstandenen außerdem aus einer Gefahr am Wasser gerettet. Sodann fordert der Beschützer, der sich

¹ Vgl. Th. Nöldeke in den Monatsberichten der Berliner Akademie vom Jahre 1879 (Berlin 1880) S. 45—69.

² Die Literatur über das Buch Tobit ist verzeichnet bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 3 III 177 ff. Einzelne neuere Arbeiten habe ich unten aufgeführt. — Kapitel- und Verszahlen des Buches zitiere ich nach Swete, The Old Testament in Greek.

³ So zuerst Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Toten (Bonn 1856) S. 131 f. Die später nachgewiesenen Parallelen findet man am vollständigsten bei E. Cosquin in der Revue biblique VIII (1899) S. 62—73; 511—521.

wie Rafael zunächst nicht zu erkennen gibt, im Märchen im voraus die Hälfte des Erwerbs¹, den Tobit dem Rafael hinterdrein anbietet (Tob. 12, 2 ff.). Die Vergleichung dieser Parallelen ist auch deshalb unabweislich, weil das Thema von der Totenbestattung sich durch das ganze Buch Tobit hinzieht.

Immer wieder begräbt Tobit (1, 17; 1, 18; 2, 3—8) die toten Volksgenossen, trotzdem er bei Erfüllung dieser frommen Pflicht nicht nur Hab und Gut einbüßt, sondern beinahe auch das Leben. Wiederholt ermahnt er aber auch den Sohn, die Eltern würdig zu bestatten (4, 3; 14, 10). Und auch Tobias sieht dies als heiligste Pflicht an; er fürchtet den Tod, weil seine Eltern dann niemand haben würden, der sie bestatten könnte (6, 15). Die Totenbestattung ist so wesentlich, daß sogar die himmlischen Mächte persönlich sie voll Wohlgefallen überwachen, und daß das schließliche Glück Tobits und seines Sohnes als Belohnung dieses Dienstes erscheint (12, 12—15).

An sich wäre es nun freilich denkbar, daß die ethnischen Märchen vom dankbaren Toten Abwandlungen der Tobitgeschichte vorstellten. Aber gegenwärtig herrscht ziemliche Übereinstimmung darüber, daß die Erzählung in ihrem hauptsächlichsten Wendepunkt, nämlich bei der Verheiratung des Tobias mit der Sara, auf jüdischer Übermalung einer älteren Version beruht. Die jüdische Frömmigkeit des Tobit und des Tobias und der gesetzliche Anspruch, den Tobias auf das Erbe des Raguel hat, sollen nach der uns vorliegenden Erzählung der eigentliche Grund dafür gewesen sein, daß Tobias die Braut gewann. Aber anderer Art und älteren Ursprungs ist die Zauberkunst, mit der Tobias auf den Rat des Engels den bösen Dämon unschädlich macht. Indessen bedarf der Wortlaut von 6, 13 hierbei einer anderen Erklärung, als er sie bei den Auslegern findet. Nach K sagt

Rafael 6, 13 zu Tobias: διότι ἐπίσταμαι Ῥαγουήλ ὅτι οὐ μὴ δῶ αὐτήν (sc. τὴν Σάρραν) ἀνδρὶ ἐτέρῳ κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ, ἢ ὀφειλήσει θάνατον, ὅτι τὴν κληρονομίαν σοὶ καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον. Die Ausleger verstehen diese Worte allgemein dahin, daß Raguel nach dem Gesetz Moses sterben müsse, wenn er die Sara einem anderen Manne als dem Tobias gäbe. Das ist freilich der Sinn der Worte nach ℥ und ⚈ und der mit ℥ gehenden VL.¹ Subjekt in ὀφειλήσει darf aber nicht Raguel, sondern nur der ἀνὴρ ἕτερος sein. Der Wortlaut von Ἣ erlaubt dies Verständnis, und jedenfalls kann der Verfasser nichts anderes gemeint haben.

Denn wenn Rafael für den Fall der Verheiratung der Sara mit einem anderen Manne den Tod des Raguel voraussähe, könnte die Sara dem Tobias immerhin entgehen. Sicher ist sie ihm dadurch, daß jeder andere Freier sterben muß, weil nur dem Tobias das Erbe zukommt. Damit muß aber auch der Tod der Sieben erklärt sein, der in diesem jüdischen Buche nicht allein als das Werk des Asmodaios gelten darf. Man könnte der Beziehung von ὀφειλήσει auf den ἀνὴρ ἕτερος auch nicht damit entgehen, daß man (wozu ℥ und ⚈ einigermaßen die Hand bieten) ἐπίσταμαι (vgl. II, 7) in ἐπίσταται änderte. Denn woher sollte Raguel zu der Einsicht gekommen sein, daß ihm selbst der Tod drohe, wenn er noch einmal die Sara einem anderen Manne gäbe? Ungestraft hat er ja siebenmal seine Tochter einem anderen Manne gegeben, dagegen sind die Sieben alle umgekommen.

¹ Vgl. ℥: καὶ ἐπίσταμαι ὅτι οὐ μὴ δυνηθῇ Ῥαγουήλ κωλύσαι αὐτήν ἀπὸ σοῦ ἢ ἐγγυᾶσθαι ἐτέρῳ, ὀφειλήσιν (l. ἢ ὀφειλήσει) θάνατον κατὰ τὴν κρίσιν τῆς βίβλου Μωυσέως, καὶ διὰ τὸ γινώσκειν ὅτι σοὶ κληρονομία καθήκει λαβεῖν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ παρὰ πάντα ἄνθρωπον. Ähnlich ⚈: οἶδα, ὅτι οὐ δύνатаι Ῥαγουήλ ἀντειπεῖν σοι, ὅτι σὺ ἄρχεις αὐτῆς παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι γινώσκει ἐὰν δώσῃ αὐτὴν ἀνδρὶ ἐτέρῳ ὀφειλήσει θάνατον κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως.

Sodann sagt Rafael nach K nicht gerade, daß (Raguel oder vielmehr) der unrechtmäßige Bräutigam nach dem Gesetz sterben müsse, sondern nur, daß nach dem Gesetz allein Tobias die Braut haben dürfe.¹ Vgl. 7, 12, wo Raguel zu Tobias sagt: Ἴδου κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτήν. Immerhin muß man fragen, inwiefern der Anspruch des Tobias auf die Sara und zugleich die Todesschuld der Sieben aus dem Gesetz oder aus späterer jüdischer Sitte hergeleitet werden konnten. Denn ausdrücklich sagt die Erzählung darüber nichts, man muß es aus Andeutungen erschließen.

Allgemein nimmt man an, daß Sara eine Erbtöchter im Sinne der Gesetze von Num. 27, 1—11; c. 36 sei, die nur der nächste Verwandte habe heiraten dürfen. Auf die Erbschaft Raguels kommt es nach 3, 15. 17; 6, 11. 12; 14, 13 in der Tat an. Sodann nennt Raguel 7, 2 den Tobit bei K seinen ἀνεψιός (ℒ und ℔ ἀδελφοί), was nur hier und 9, 6 bei S und im Gesetz von Num. 36 (dort v. 11 für בן דוד) im AT vorkommt. Man könnte ferner bei K 3, 15 ἀδελφὸς ἐγγύς, das von den Auslegern als „Nahverwandter“ verstanden wird, mit Num. 27, 11 שאריו הקרוב אליו vergleichen.² Die Sieben müßten also gestorben sein, weil keiner von ihnen der nächste Verwandte der Sara war. Indessen unterliegt diese Erklärung ihres Todes großen Bedenken.

Nach dem Gesetz müssen die Erbtöchter innerhalb ihres Stammes heiraten, sie dürfen aber mit dieser Einschränkung

¹ In diesem Punkte hat auch M. Rosenmann (Studien zum Buche Tobit, Gießener Dissertation von 1894, S. 2) das Richtige gesehen. Mit Recht deutet er ebenso 7, 11 κατὰ τὴν κρίσιν (= כמשפט).

² Das gewöhnliche Verständnis von ἀδελφὸς ἐγγύς wird einigermaßen durch ℒ unterstützt, bei dem Rafael 6, 12 zu Tobias sagt: σὺ εἰ ἐγγιστά αὐτῆς. Ebenso Raguel bei ℒ 7, 10: σὺ εἰ ἐγγιστά μου. Dagegen sagt Sara bei ℒ 3, 15: οὐδὲ ἀδελφὸς αὐτῶ ἐγγύς οὔτε συγγενὴς αὐτῶ ὑπάρχει.

heiraten, wen sie wollen (Num. 36, 6). Ebenso sagt Josephus (Antt. IV 7, 5) *τινὶ συνοικεῖν τῶν φυλετῶν*. Num. 36 heiraten die Erbtöchter die *בני דודיהן* (v. 11), und ihre *דודים* waren die Stammväter der manassitischen Geschlechter (Num. 26, 29—34). Dagegen wird die Verpflichtung der Erbtöchter, innerhalb ihres Stammes zu heiraten (im Unterschiede von der Leviratehe) in der Mischna und in den beiden Gemaren nicht erörtert und gelegentlich als nicht zu Recht bestehend bezeichnet. Das Fest des 15. Ab soll der Aufhebung dieser Pflicht gegolten haben.¹ In seinem eigentlichen Sinne war das Gesetz, das sich auf den Grundbesitz im heiligen Lande bezog und die unveränderte Erhaltung der Stammgebiete bezweckte, schon zur Zeit des Priesterkodex gegenstandslos und somit von vornherein rein theoretischer Natur. Man meint aber, daß im Anschluß an jenes Gesetz einmal eine Praxis bestanden habe, wonach jede Erbtochter einen Verwandten, und zwar den nächsten Verwandten, heiraten mußte. Das ist in der Tat denkbar und hat bei anderen Völkern seine Parallelen. Aber daß jeder andere jüdische Freier, der bei einer Erbtochter dem rechtmäßigen Freier zuvorkam, als ein todeswürdiger Frevler gegolten hätte, selbst wenn er die Zustimmung der Eltern der Braut hatte, ist schwer zu glauben. Vollends unglaublich erscheint es, daß der Verfasser des Buches Tobit den Tod der Sieben, die dem Dämon nicht zu begegnen wußten, in dieser Weise jüdisch rationalisiert hätte. Ihm liegen weiterreichende Interessen am Herzen, als die Erhaltung des Familienguts innerhalb der Familie.

Vor seiner Abreise bekommt Tobias von seinem Vater unter anderen Lebensregeln namentlich das Gebot, eine Jüdin zu heiraten. Tobit sagt 4, 13: *καὶ μὴ ὑπερηφανεύου*

¹ Vgl. M. Rosenmann, a. a. O. S. 1—7.

τῇ καρδίᾳ σου ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν σου καὶ τῶν υἱῶν καὶ θυγατέρων τοῦ λαοῦ σου, λαβεῖν σεαυτῷ ἐξ αὐτῶν γυναῖκα. Ebenso muß es verstanden werden, wenn Tobias nach v. 12 vor allem ein Weib nehmen soll ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῶν πατέρων σου, denn, wie es weiter heißt, υἱοὶ προφητῶν ἐσμέν.¹ Wenn dazwischen hinein v. 12 Tobias auf das Vorbild Noas,² Abrahams, Isaaks und Jakobs hingewiesen wird, die alle Weiber ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν genommen haben, so kann darin keine Empfehlung der im Gesetz generell verbotenen Verwandtenehe liegen, wenngleich diese Väter alle nahverwandte Frauen geheiratet hatten. Denn für diese Väter, die für die Eheschließung mit Frauen aus reinem Blut die einzigen in der heiligen Schrift gegebenen Vorbilder waren, gab es Weiber von reinem Blut lediglich in ihrer nächsten Verwandtschaft. Also ist ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν auch hier im Grunde s. v. a. israelitische Weiber.³ Ähnlich ist 1, 9 Anna, die Frau des Tobit, ἐκ πατριᾶς ἡμῶν, d. h. vielleicht aus dem Stamme Naphtali. Auch damit wird nur hervorgehoben, daß sie eine Jüdin war. Vorausgesetzt ist nämlich, daß die assyrischen Exulanten nach Stämmen zusammenlebten. Wenn ferner Rafael 6, 16 den Tobias an das väterliche Gebot γυναῖκα ἐκ τοῦ γένους σου erinnert, um ihn zur Heirat mit Sara zu bewegen, so kann auch er nur meinen, daß Tobias hier Gelegenheit habe, zu einer jüdischen Frau zu kommen.⁴

¹ Nachkommen der Propheten sind alle Juden (Sir. 46, 12). Propheten sind alle Heiligen der Vorzeit wie Abraham (Gen. 20, 7; Ps. 105, 15), weil sie Träger und Überlieferer der allein an Israel verliehenen Wahrheit sind in der διαδοχῇ τῶν προφητῶν.

² Nach Jub. c. 4 (a. E.) hat Noa die Emzara, die Tochter der Schwester seines Vaters, geheiratet.

³ Im Buche Tobit heißt ἀδελφός regelmäßig s. v. a. Jude. Ebenso scheint ἀδελφῇ im Munde des Ehemannes Ehrenname seiner jüdischen Frau (7, 15; 8, 4 vgl. 7, 11) zu sein.

⁴ Öfter steht γένος in der LXX für $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha$ und in den Apokryphen

Man müßte sonst annehmen, daß der Verfasser, wenn er den Tobit seinem Sohne das Vorbild der Erzväter vorhalten läßt, zugleich nach der angeblichen Verwandtenehe mit der Sara hinüberschielte. Aber die Gebote c. 4 gehen nicht nur den Tobias, sondern alle Juden an, und übrigens ist dem Verfasser, der so glänzend zu disponieren und sich so geschickt auszudrücken versteht, eine solche Unklarheit nicht zuzutrauen. Also muß es sich 4, 12. 13 und 6, 16 um dieselbe Sache handeln.

Sieht man näher zu, so ist bei χ von naher Verwandtschaft zwischen Sara und Tobias nirgendwo ausdrücklich die Rede, vielmehr lassen alle dafür aufgerufenen Stellen eine andere Deutung zu oder verlangen sie sogar. Raguel nennt den Tobit allerdings bei χ 7, 2 seinen ἀνεψιός, aber das Wort bedeutet nicht nur den Geschwistersohn, sondern auch jeden entfernten männlichen Verwandten. Daneben nennt er ihn 7, 4 einfach seinen ἀδελφός, d. h. seinen jüdischen Volksgenossen. Im Munde der Sara können 3, 15 (wo indirekt auf Tobit und Tobias Bezug genommen ist) die Worte οὐδὲ ἀδελφὸς ἐγγύς nur bedeuten: kein Bruder, d. h. kein Jude, ist in der Nähe. Die gewöhnliche Erklärung „kein Nahverwandter ist da“ ist sprachlich unzulässig. Wenn ferner Rafael zu Tobias sagt 6, 12 σὺ εἶ μόνος ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς, so kann das verstanden werden: du bist der einzige jüdische Freier.¹ Es muß aber so verstanden werden wegen des Parallelismus von 6, 16 γυναῖκα ἐκ τοῦ γένους σου, was nur eine Jüdin bedeuten kann.

Es liegt dem Verfasser am Herzen, dem Abfall vom für Volk, und so unverkennbar Tob. 1, 16 (S); 1, 17; 2, 3 (S ἔθνους). — Dagegen korrigiert \S 6, 16 den väterlichen Befehl in γυναῖκα ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου. \S läßt den Inhalt des väterlichen Befehls fort, weil er zwischen χ und \S nicht wählen mag.

¹ Diese Deutung von γένος liegt auch 1, 10; 5, 12 am nächsten. Anders steht das Wort nur bei S 5, 9.

Judentum vorzubeugen, zu dem die Ehen mit heidnischen Weibern den jüdischen Mann verführen konnten.

Dem entsprechend darf man annehmen, daß er für die jüdischen Töchter, namentlich für die jüdische Erbtöchter, einen jüdischen Mann forderte. Wenn § 6, 13 den Rafael zu Tobias sagen läßt σὺ ἄρχεις αὐτῆς παρὰ πάντα τὰ ἔθνη (vgl. dazu ἢ πάντα ἄνθρωπον bzw. παρὰ π. ἄ. bei K und L), so scheinen nach § die Sieben umgekommen zu sein, weil sie Heiden waren. Anders L, bei dem Raguel 7, 11 sagt: ἔδωκα αὐτὴν ἐπὶ ἀνδράσιν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν. Aber §, der übrigens mit ihm hier stimmt, läßt ἐκ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν bezeichnender Weise aus. Was § indirekt andeutet, scheint auch die Meinung des K zu sein. Denn wenn bei ihm 6, 12 der Engel zu Tobit sagt, daß er der einzige jüdische Freier sei, so kann auch das dahin verstanden werden, daß die Sieben es eben nicht waren. Man muß aber m. E. 3, 15 so verstehen, wo Sara (ohne ein ἔτι!) sagt, daß sie auf keinen jüdischen Freier hoffen dürfe. Nun verbietet in der Tat das Gesetz aufs nachdrücklichste das Connubium mit den Heiden, und bei dem Schicksal der Sieben mochte dem Verfasser etwa das Beispiel Sichems (Gen. 34) vorschweben. Zuzugeben ist, daß die Sieben in unsern Texten nicht ausdrücklich als Heiden bezeichnet sind, aber als der wahrscheinliche Sinn der Erzählung ist das anzusehen. Vielleicht sind die Texte nachträglich korrigiert, um den Raguel von dieser Schuld zu entlasten.

Auch so besteht kein Zweifel über eine ältere Grundlage der Erzählung, die mit den ethnischen Märchen vom dankbaren Toten nahe verwandt war.

Auffallend ist sodann, daß im Buche Tobit die Belohnung zunächst nicht dem Totengräber selbst, sondern seinem Sohn zufällt; dem Vater zieht seine fromme Übung zunächst den Verlust des Augenlichts zu, das ihm nachher freilich

zurückgegeben wird. In Verbindung damit legt die große Ähnlichkeit der Namen Tobit und Tobias den Gedanken nahe, daß Vater und Sohn ursprünglich dieselbe Person waren und erst später in künstlicher Variierung des Namens in zwei Personen zerlegt wurden, wobei man das jüdische Tobia neben das wahrscheinlich fremdländische Tobit¹ stellte. Ferner hat der blinde Tobit mit dem die Toten begraben den Tobit ursprünglich vielleicht nichts zu tun. Denn Tobits Erblindung steht mit dem Begraben der Toten in sonderbar künstlichem Zusammenhang.

II.

Auf einen nichtjüdischen Ursprung der Erzählung führt, wie ziemlich allgemein zugestanden ist, der persische Name Ἀσμοδαῖος (B 55 Ἀσμόδαυς),² sowie der Hund des Tobias. In Betracht kommt hierfür aber auch die Beziehung, in der die Tobitgeschichte zum Achikarroman steht. Nach 1,21. 22 war Achiacharos, der Sohn des Anael, ein Neffe des Tobit und unter Sennaherib und Asarhaddon

¹ Das durch K, f, den Syrer und die Vetus Latina bezeugte Τωβειτ ist dem Τωβειθ des L jedenfalls vorzuziehen. Ersteres ist aber schwerlich = טובית. Denn im AT wird auslautendes ת kaum irgendwo mit stummem τ wiedergegeben. Man vergleiche dazu das erste Supplement der Konkordanz von Hatch-Redpath. Εβιλατ (ob = תחילת?) für תחילה Gen. 2, 11 u. ö. ist eine Ausnahme, und Varianten wie Εματ, Μασσηφατ erscheinen als Fehler. Auch die neutestamentlichen Γεννησαρέτ und Ναζαρέτ haben Γεννησαρέθ und Ναζαρέθ neben sich. Übrigens ist ein Nomen טובית nicht belegt. Ein somit zu vermutendes טוביט ist aber unhebräisch, und der Name des Helden wie seine Geschichte wahrscheinlich fremden Ursprungs. Das טובי der aramäischen und der hebräischen Übersetzungen (vgl. bei VL Thobi) kommt nicht in Betracht. Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 58.

² Wie Andere vor ihm will freilich neuerdings Halévy (Revue Sémitique 1900 S. 48) ihn von hebräischem שמר ableiten. Aber das ist schon wegen der Wortform (trotz אורז, אורי usw.) wenig wahrscheinlich.

ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητῆς καὶ ἐκλογιστῆς.¹ Als solcher erwirkte Achiacharos für seinen Oheim unter Asarhaddon Amnestie. Später heißt es 2, 10, daß Achiacharos den erblindeten Tobit unterhielt, bis er (lies mit Fritzsche unter Vergleichung von L ἐπορεύθη) nach der Elymais ging. Dann werden wir 11, 18 durch die Anwesenheit des Achiacharos in Ninive überrascht, wo er und sein Neffe² Nasbas (L Ναβαδ, f sowie 58 249 Ναβας, VL Nabal, Vulg. Nabath, Peš. ح) an der Hochzeitsfeier des Tobias in Ninive teilnehmen. Endlich sagt der sterbende Tobit zu Tobias 14, 10. 11a: τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Ἀδὰμ³ Ἀχιαχάρῳ τῷ θρέψαντι αὐτόν⁴, ὥς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτόν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ καὶ Ἀχιάρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος. Μανασσῆς⁵ ἐπίοισεν ἐλεημοσύνην, καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς ἐπηξεν αὐτῷ, Ἀδὰμ δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο. καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε (al. παιδίον, ἴδε) τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ (248 249 add. πῶς, A al. add. τί) δικαιοσύνη

¹ L setzt v. 22 hinter diesen Worten hinzu ἐπὶ Σενναχηρείμ βασιλέως Ἀσσυρίων. Etwas derartiges muß in K ausgefallen sein. Denn ἐκ δευτέρας (23, 74, 76 ἐκ δευτέρου) bedeutet gewiß „zum zweitenmal“ (wie früher sein Vater).

² L und f haben schlecht οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ, wobei αὐτοῦ auf Tobit gehn müßte; vgl. Vulg: consobrini Tobiae.

³ So lesen beidemal B 55, 106, dagegen 44 beidemal Αδωμ, A und die übrigen Hss. (e sil) beidemal Αμαν. Der Äthiope hat Hamâ, und hinter Ἀχιαχάρῳ setzen zwei Handschriften (eine am Rande) hinzu: Μαρδόκιος = Μαρδοχαῖος. Dagegen hat Peš. ح (l. ح = Ναδάβ L).

⁴ Der Äthiope hat für τῷ θρέψαντι αὐτόν „deinem Verwandten“ (= τῷ ἐξαδέλφῳ σου?).

⁵ Das Wort ist verderbt. Denn der folgende Satz drückt allem Anschein nach nur in anderen Worten dasselbe aus wie der vorhergehende. Also wird vor ἐποίησεν einmal Ἀχιαχάρῳ (vgl. L) gestanden haben. Indessen ist die Entstehung des Fehlers bis jetzt nicht aufgeklärt.

von 14, 10 erklären, so daß dort mit Νασβας dieselbe Person gemeint wäre. Vollends stände der Gleichsetzung von Ναδαμ und Nadan nichts im Wege. Man streitet aber darüber, ob die Achikargeschichte, auf die das Buch Tobit anspielt, mehr oder weniger der uns vorliegende Roman sei, oder ob der letztere vielmehr aus dem Buche Tobit stamme. Das letztere war wenigstens früher die Meinung von G. Hoffmann, der zuerst die Beziehung zwischen dem Buche Tobit und dem Achikarroman erkannt hat. Neuerdings hat man dagegen mehrfach den uns erhaltenen Achikarroman für älter als das Buch Tobit erklärt.

Demgegenüber ist zunächst festzustellen, daß die Achiacharosstellen des Buches Tobit allem Anschein nach von späterer Hand interpoliert sind. Es ist so unpassend wie nur möglich und im Blick auf die Sinnesart und die schriftstellerische Kunst des Verfassers geradezu undenkbar, daß die letzten Worte des sterbenden Tobit ein Hinweis auf die verschiedenen Schicksale des Achiacharos und seines Pflégelings sein sollten. Tobit und Tobias wissen aus eigener Erfahrung allzuviel von der Wahrheit des Vergeltungsglaubens, als daß sie sich auf die Erfahrung irgend eines Zeitgenossen zu stützen brauchten. Vollends undenkbar ist, daß der erzjüdische Tobit den, wenn auch nicht heidnischen, so doch recht neutral gehaltenen Achikarroman sterbend zitierte. Mit 14, 10. 11a fallen aber die drei übrigen Achiacharosstellen dahin.¹ Sie alle lassen sich leicht aus dem Zusammenhange lösen, und nirgendwo ist das Auftreten des Achiacharos für den Gang der Ereignisse von pragmatischer Bedeutung. Auch die Rückkehr Tobits

¹ Wie ich nachträglich sehe, hat Th. Reinach (*Revue des Études Juives* 1899 S. 11 f.) umgekehrt 1, 21. 22; 2, 10; 11, 18 für Interpolationen erklärt, wogegen er 14, 10. 11a als ursprünglich ansieht.

nach Ninive ist ohne seine Fürsprache (I, 21. 22) beim Tode Sennaheribs leicht verständlich.

Abhängigkeit des Buches Tobit vom Achikarroman meint Rendel Harris (a. a. O. p. XLVII sqq.) übrigens an zwei Stellen nachweisen zu können. Er findet, daß Tob 4, 10 διότι ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται, καὶ οὐκ ἐάσει εἰσελθεῖν εἰς τὸ σκότος aus 14, 10 und somit aus dem Achikarroman erklärt werden müsse. Daß die beiden Stellen aneinander anklingen, ist nicht zu bestreiten, aber ἐλεημοσύνη bedeutet 4, 10 das Almosen, 14, 10 f dagegen, sofern man die Stelle nach dem uns bekannten Achikarroman verstehen darf, die Rechtschaffenheit. Ebenso ist τὸ σκότος 4, 10 (wie öfter im A. T. חַשְׁמַל) das Totenreich, 14, 10 dagegen mindestens an der ersten Stelle das unterirdische Gefängnis. Wahrscheinlich ist es an der zweiten Stelle ebenso zu deuten, obwohl εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος hat. Davon abgesehen bestehen für die Erklärung des Anklangs jedenfalls noch andere Möglichkeiten. Leicht könnte ein Satz wie der von 4, 10 später nachgetragen oder auch nach 14, 10 abgeändert sein.

Vollends verkehrt ist es, wenn R. Harris den Achikarspruch (Nr. 10 beim Syrer, a. a. O. p. 100) „Mein Sohn, schütte deinen Wein auf die Gräber der Gerechten, und nicht trinke ihn mit frevelhaften Menschen“ für das Original von Tob. 4, 17 erklärt, wo es heißt: ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῶς τοῖς ἁμαρτωλοῖς. R. Harris hält das letztere für eine sinnlose Abwandlung des Achikarspruchs, weil das Ausgießen zum Brote nicht passe. In Wahrheit ist ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου nach hebräischem חַשְׁמַל (vgl. jetzt auch Sir. 30, 18 Hebr.) durchaus unanstößig. Dagegen ist der Spruch bei Achikar wegen Unbekanntschaft mit dem hebräischen Sprachgebrauch abgewandelt, wobei vielleicht ein (griechischer?) Tobittext zum

Muster diene. Vgl. Codd. Reg. und Germ. der VL: effunde vinum tuum et panem tuum.

Zugegeben ist, daß die Achiacharosstellen des Tobitbuches sich auf einen allbekannten Roman beziehen. Nur so begreift es sich, daß der Verfasser dieser Verse nicht nur den Konflikt des Achiacharos mit seinem Neffen, sondern auch 2,10 seinen Abgang nach der Elymais und 11,18 seine Rückkehr nach Ninive als seinen Lesern bekannt voraussetzt. Aller Wahrscheinlichkeit nach lag dieser Roman auch schriftlich vor. Es ist aber zweifelhaft, ob das unser Achikarroman war. Der Name Nadan ist in den Tobittexten nicht belegt, Achikar nur in Ἀχέικαρος des ℔, Achicarus der VL, ~~יחזקאל~~ der Peš zu 11,18, 14,10; K, f haben Ἀχιάχαρ(ος), Vulg Achior = Syroh יאֲחִיּוֹר (l. יאֲחִי?). Von dem zeitweiligen Abgang des Achiacharos nach der Elymais weiß unser Achikarroman nichts. Sodann stimmt 14,10 ὡς ἐκ τοῦ φωτός ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος nicht genau damit, daß Achikar von seiner Frau und seinem Freunde in ein unterirdisches Gelaß gebracht und damit vor der Hinrichtung gerettet wird. ℔ hat freilich unserm Roman entsprechender οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν. Ebenso stimmt καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος nicht zu der Art, in der Nadan in unserm Roman von Achikar gefesselt wird. Die Worte mit ℔ (εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος) auf den Tod des Nadan zu deuten, hat man ohne weiteres kein Recht.

Sodann muß als höchst wahrscheinlich angenommen werden, daß der Glossator den Achiacharos für einen Juden hielt. Ob dagegen in jenem Achiacharosroman auch Tobit vorkam, oder ob er zur Verherrlichung Tobits ihn zuerst mit Achiacharos in Verbindung gebracht hat, wird sich kaum entscheiden lassen. Auffällig ist immerhin, daß Tobit wie Achikar zur Zeit des Sennaherib und des Asarhaddon in Ninive lebt.

III.

Die Abfassungszeit des Buches fällt augenscheinlich nach Alexander dem Großen. Rhagae, der Wohnort des Raguel, ist nach Strabo (C 524) erst von Seleukus Nikator (321—281) neuerbaut. Allerdings braucht die Stadt vorher nicht ganz verschollen gewesen zu sein. Im Avesta erscheint ihr Name Ragha, das als zarathustrisch bezeichnet wird (Vendidad I 16, Yasna XIX 18 vgl. Marquardt, Eranšahr S. 122 ff.). Sodann kann es auf Übersetzung eines hebräischen oder aramäischen Ausdrucks beruhen, daß Tobit nach Drachmen rechnet (5, 15 δραχμῆν τῆς ἡμέρας). Aber die Verbreitung der jüdischen Diaspora bis nach Medien hin, die der Verfasser als selbstverständlich voraussetzt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst in griechischer Zeit erfolgt.

Einen terminus ad quem liefert 14, 4—6. Hier weissagt Tobit das babylonische Exil und die Rückkehr aus demselben, sowie den Wiederaufbau des Tempels, der οὐχ οἶος ὁ πρότερος (§: οὐχ ὡς τὸν πρῶτον) sein werde. In voller Herrlichkeit solle der Tempel aber gebaut werden, wenn die καιροὶ τοῦ αἰῶνος erfüllt seien. Das ist die Denkweise von Dan. 9, 25 (בְּצֹק הָעֵתִים), wozu Hagg. 2, 3, Ezr. 3, 12 zu vergleichen sind. Man hat mit Recht aus den Worten Tobits geschlossen, daß das Buch vor die zweite Zerstörung des Tempels durch Titus falle, die ein Späterer nicht hätte ignorieren können. Nicht so sicher ist der von Manchen gezogene Schluß, daß der Verfasser den Herodianischen Prachtbau noch nicht kenne. Denn der galt den frommen Juden kaum als οἶος ὁ πρότερος. Mit besserem Grunde hat Grimm behauptet, daß die makkabäische Zeit nicht im Gesichtskreis des Buches liegt. Denn es erwartet ohne weitere Umwälzung die messianische Zukunft. Daß dabei die syrische Religionsverfolgung, der Freiheitskampf und die

nationale Herrschaft der Makkabäer ignoriert werden, läßt nur die Deutung zu, daß es entweder vor der syrischen Religionsverfolgung oder ziemlich viel später entstanden ist. Aber dann entscheidet seine religiöse und nationale Stellung und Haltung gegen die letztere und für die erstere Alternative.

Die Religiosität des Buches ist auf dem Wege zum Pharisäismus, aber doch noch weit von ihm entfernt. Ein Jenseits, eine Auferstehungshoffnung, liegt noch nicht im Gesichtskreis des Verfassers. Daß Gott in diesem Leben dem Frommen hilft und den Bösen vernichtet, ist die Behauptung des Buches, die nach den verschiedensten Seiten hin demonstriert wird. Das Leiden des Frommen wird nicht als Problem behandelt, sondern nur um der Kontrastwirkung willen ins Auge gefaßt, um den endlichen Erweis der Gerechtigkeit Gottes um so herrlicher ins Licht zu stellen. Das Beste, was einem Frommen beschieden sein kann, ist ein langes und glückliches Leben und zuletzt, was infolge der Herkunft des Stoffes ganz besonders betont wird (z. B. 4,3), ein ehrenvolles Begräbnis durch die Hand der Nachkommen: Tobit selbst wird 158 (§ 112) Jahre alt, Tobia 127 (B 107, § 117). Dann wird der Mensch zu Erde (3,6). Durch reichliches Almosengeben sammelt man sich einen guten Schatz, nicht fürs Himmelreich, sondern für den Tag der Not (4,9). Hierin stimmt das Buch im Unterschiede vom Daniel mit Jesus Sirach überein. Dieses gänzliche Fehlen der Auferstehungshoffnung weist in vormakkabäische Zeit, aus dem letzten Jahrhundert v. Ch. ist es nicht so leicht zu erklären.

Als die hauptsächlichen Gebote der Religion bezeichnet Raphael: Gebet mit Fasten, und Mildtätigkeit und Rechtschaffenheit. Besser ist rechtschaffene Armut, als ungerecht erworbener Reichtum, und besser ist es Almosen

geben als Gold aufhäufen (12,8). Wohltätigkeit ist auch eine Hauptforderung des Katechismus, den Tobit seinen Sohn zum Abschied lehrt (4,3—19 vgl. 1,16; 2,14). Sie ist das beste Opfer (4,10 δῶρον = תְּרִיבָה), und in ihr ist auch die Pflicht, drei Zehnte zu geben, begriffen (1,6—8 vgl. 2,2). Wie bei Sirach ist also die Forderung der Religion vor allem die Moral, die freilich hier wie dort den Gottlosen von der Mildtätigkeit ausschließt (vgl. 4,17 mit Sir. 12,1—7). An Daniel erinnert daneben, daß Tobit sich aller heidnischen Nahrung enthält (1,10—12).¹ In jüngere Zeit könnte allein die Forderung von drei Zehnten führen, weil das Buch der Jubiläen (c. 32) nur von zwei Zehnten redet, die übrigens auch LXX (zu Dt. 26,12) kennt. Es ist aber wohl denkbar, daß die Praxis, drei Zehnte zu geben, in kleinen Kreisen früh bestand, und es ist zu beachten, daß Tobit sie für sich selbst von seiner frommen Großmutter Debora herleitet.² Vor später Datierung des Buches warnt dagegen auch die Forderung, die Toten zu speisen, die Tobit wiederum in Übereinstimmung mit Sirach erhebt (4,17 vgl. Sir. 7,33).³

Für einen vormakkabäischen Ursprung des Buches spricht sodann seine Haltung gegenüber den Heiden. Von dem fanatischen Fremdenhaß, dem kriegerischen, ja blut-

¹ Auffällig berührt sich 1,10—12 mit Dan. 1 darin, daß Gott dem Tobit wegen seiner Enthaltung von heidnischer Speise χάρις καὶ μορφὴν ἐνὸς πίου Ἑβραεσσαίου verleiht. Aber Abhängigkeit des Buches Tobit von dem Buche Daniel ist damit nicht zu beweisen.

² Herzfeld (Geschichte des V. Jisrael I 316) hebt hervor, daß die Chronik vom zweiten und dritten Zehnten nichts sagt, und meint, daß das Buch Tobit aus diesem Grunde bedeutend jünger sein müsse. Aber die Chronik kann ziemlich viel älter sein als die syrische Religionsverfolgung. Es scheint, daß Sirach sie kannte.

³ Bemerkenswert ist noch, daß die Verunreinigung durch eine menschliche Leiche 2,4—9 leichter genommen zu sein scheint, als Num. 19,11 ff. — £ verdoppelt hier die Waschung. — Über die Form der Eheschließung 7,11—13 vgl. Rosenmann a. a. O. S. 15—19.

dürstigen Geist der nachmakkabäischen Zeit, — etwa der Bücher Judith und Esther — spürt man noch nichts; vielmehr sind die Juden ihren Peinigern auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Aber man merkt bereits, daß der Gegensatz gegen das Heidentum sich von neuem verschärft hat. Die Juden fühlen sich als die Nachkommen der Propheten (4, 12) und als die Heiligen (12, 15). Wie früher in den Tagen Ezras verbietet die jüdische Exklusivität ein fremdes Mädchen zu heiraten (4, 12ff). Auch die wiederholte Mahnung, die Toten καλῶς zu begraben (4, 3. 4; 14, 10) kann kaum einen andern Sinn haben als: „fern von den Leichen der Heiden, nahe bei den Brüdern“. Diese Exklusivität hindert aber weder den Tobit noch seinen Neffen, hohe Staatsstellungen bei den heidnischen Königen anzunehmen (1, 13. 21), ganz wie die Proverbien, Jesus Sirach und auch noch Daniel es dulden, und wie es ja am Hofe der Seleukiden und Ptolemäer oft der Fall war.

Mit bitterer Feindschaft und Verachtung begegnen die Heiden den Juden, die ein Spott für alle Völker sind (3, 4). König Sennacherib entwickelt sich nach seinem erfolglosen Zuge gegen Juda (ähnlich wie Antiochus IV bei der Rückkehr von seinen ägyptischen Feldzügen) zu einem systematischen Judenverfolger, der seinen Opfern nicht einmal ein ehrliches Begräbnis gönnt (1, 17—20). Auf der andern Seite schämen sich die Vornehmen unter den Juden bereits, zu diesem verachteten Volke zu gehören. Sie werden ermahnt, sich nicht hochmütigen Herzens abzuwenden von ihren Brüdern, den Söhnen und Töchtern ihres Volkes, und keine Mischehen zu schließen (4, 13). Diese Ermahnung ist bei Tobias, dem Sohn der gänzlich verarmten Familie, eigentlich völlig deplaciert; um so mehr fühlt man die Absicht, vornehme weltlich gesinnte Leser zu treffen, die sich schämen, ein jüdisches Weib zu heiraten,

die also den oberen Gesellschaftsschichten angehören und das altväterliche Herkommen verachten. Man darf dabei zugleich an die bekannten vormakkabäischen Hellenisierungs- und Bildungsbestrebungen denken, die 4,19 mit διότι πάν ἔθνος οὐκ ἔχει βουλήν abgelehnt werden. Denn diese Worte beziehen sich jedenfalls auf die griechische Weltweisheit, die von Sirach prinzipiell verworfen wird, wogegen die ältere Zeit der fremdländischen Weisheit freundlich gegenüberstand. Innerhalb des Volkes ist die Scheidung zwischen Sündern und Gerechten groß (4,17). Geflissentlich wird immer wieder die peinlich treue Gesetzeserfüllung des Tobit hervorgehoben (1,3—9. 11f. 16—18 usw.), offenbar im Hinblick auf Juden, die es damit weniger ernst nehmen. Man wird auch hierbei an Sirach erinnert, der öfter zur Ableistung der heiligen Abgaben ermahnt. Bei alledem sind die Frommen eine kleine Minderheit. Tobit ist μόνος unter πᾶσαι αἱ φυλαί dem mosaischen Gesetz treu geblieben (1,5.6).

Auch diese Tendenzen, diese Gefahr der Auflösung im Heidentum und der inneren Zersplitterung unter fremder Oberherrschaft weisen in die vormakkabäische Zeit. Wie man nachher derartige Stoffe und Gedanken formte, zeigen Judith und Esther mit wünschenswertester Deutlichkeit.

Bemerkenswert ist noch, daß Tobit an die Wiederaufrichtung des Judentums als Nation in messianischer Zeit überhaupt nicht denkt (14,5), im Gegensatz zu den Propheten des zweiten Tempels und zu den Makkabäern; nur als Kirche wird das Judentum dann alle Völker umfassen (14,6.7) — der einzige universalistische Gedanke in diesem durchweg partikularistisch gerichteten Buche.

Für ein höheres Alter des Buches spricht endlich sein literarischer Charakter, die Kunst der Darstellung und

die idyllische Ruhe, die über dem Ganzen liegt. Die Behandlung des Stoffes ist außerordentlich geschickt und feinfühlig; das Buch liest sich fast wie ein Drama. Eine meisterhafte Exposition führt uns zunächst die Vorfabel der beiden Kreise vor, aus denen räumlich weit getrennt, aber einig in der Treue gegen das väterliche Gesetz, dramatis personae stammen. Mit anschaulichster Lebendigkeit werden dann aus den Höhen und Tiefen menschlichen Schicksals die Fäden zur Schürzung des Knotens gesponnen, in dessen Lösung himmlische und höllische Mächte eingreifen. Und harmonisch läuft nach der Peripetie die Erzählung aus in die anziehende Schilderung des verdienten Glückes eines beschaulichen Lebensabends.

Die Ereignisse in Ninive und Rhagä sind so glücklich zusammen verwoben, daß alles aufs ungezwungenste ineinander greift und die höhere Einheit der Handlung niemals gestört wird. Bewundernswert ist der Verfasser, dem im Grunde nicht künstlerischer Drang oder literarische Interessen, sondern religiös-lehrhafte Tendenzen die Feder in die Hand gedrückt haben, auch darin, daß er diese Tendenzen nirgends unangenehm in den Vordergrund schiebt, sondern sie scheinbar achtlos den Leser selbst aus den Geschehnissen abstrahieren läßt.

Wie im Aufbau, so ist auch in der Einzelausführung das Buch groß und ästhetisch vollendet. Mit feinen Zügen wird gezeichnet, nicht derb unterstrichen. Um die überquellende Freude zu schildern, mit der der Vater dem endlich heimkehrenden, fast totgeglaubten Sohne, entgegenhastet, erzählt der Verfasser nur, daß der blinde Greis trotz der sonst dem Alter wie der Blindheit eigenen Vorsicht stolperte (II, 10).

Dieser literarische Typus kann nicht leicht aus den unruhigen und schreckensreichen Zeitläuften verstanden werden,

die mit der syrischen Religionsverfolgung ihren Anfang und dann kein Ende mehr nahmen.

IV.

Daß die Heimat des Buches keinesfalls auf dem Schauplatz seiner Erzählung gesucht werden darf, ist gegenwärtig wohl allgemein anerkannt. Namentlich Nöldeke¹ hat gezeigt, daß der Verfasser von der Lage Ninives, Rhagäs und Ekbatanas Vorstellungen hat, die die Bekanntschaft mit irgend einer von diesen Örtlichkeiten ausschließen. Dagegen hat man mehrfach² Ägypten für die Heimat des Buches erklärt, aber aus Gründen, die schwerlich die Probe bestehen.

Auf einen ägyptischen Autor soll hinweisen, daß Asmodäus vor dem Räuchern nach Oberägypten flieht und dort von Raphael gefesselt wird (8, 3). Allerdings richtet er seine Flucht wohl deshalb dorthin, weil da seine Wohnstätte ist, wie auch sonst Oberägypten als Behausung der bösen Geister gilt.³ Aber kein Schriftsteller pflegt seinen eigenen Wohnort als den Sitz des teuflischen Heeres zu bezeichnen, das vielmehr als in weiter Ferne ansässig gedacht wird. Zacharia läßt den Schulddämon von Judäa nach Babel transportieren (5, 5—11). Wenn daher hier Oberägypten als das Land der Dämonen gedacht ist, so wird man eher schließen müssen, daß der Verfasser nicht in Ägypten ge-

¹ a. a. O. S. 48f. Tatsache ist, daß es im Tigris Fische gibt, die dem Menschen gefährlich werden und, wie mir von landeskundiger Seite mitgeteilt ist, noch jetzt alljährlich bei Bagdad Unglücksfälle verursachen. Vielleicht hängt das 6, 3ff. Erzählte damit zusammen. Aber für die Ortskunde des Verfassers folgt daraus nichts, er kann diesen Zug in der von ihm benutzten Erzählung vorgefunden haben.

² So auch Nöldeke a. a. O. S. 62.

³ Vgl. den Perlen-Hymnus der Thomasacten (Ztschr. f. Ntl. Wiss. 1903 S. 273), übrigens auch Apc. 11, 8.

lebt habe. Sodann führt schon der Ausdruck εἰς τὰ ἀνώ-
 τατα Αἰγύπτου wohl eher auf einen außerhalb Ägyptens
 schreibenden Autor als gerade auf einen ägyptischen.

Für ägyptischen Ursprung des Buches wird ferner an-
 geführt, daß mit dem Fische 6, 3—6 ein Krokodil gemeint
 sei. Aber an ein Krokodil hat der Verfasser schwerlich
 gedacht. Kein Mensch kann ein Krokodil ergreifen und
 ans Land werfen, man brät es auch nicht zum Abendessen,
 und nimmt es nicht gesalzen als Proviant mit (6, 6 §).
 Hätte der Verfasser trotzdem das im Orient bekannte Tier
 im Sinn, dann wäre er aus diesem Grunde wiederum eher
 außerhalb Ägyptens anzusetzen. Es ist aber weder ein
 Krokodil noch ein Wels oder überhaupt ein zoologisch be-
 stimmter Fisch gemeint, auf den nur immer die Erklärer
 verfallen sein mögen: der Fisch ist vielmehr märchenhaft
 und dient demselben Zwecke wie alles Übrige: er soll
 große Gefahr und glückliche Errettung zur Anschauung
 bringen.

Gelegentlich taucht noch ein drittes Argument für
 ägyptischen Ursprung auf. Man meint, die schwärmerische
 Verehrung Jerusalems weise am ehesten auf einen nicht-
 palästinischen Autor. Ganz abgesehen davon, daß dies
 Argument rein negativ ist und an sich ebensogut für Thule
 wie für Ägypten angeführt werden könnte, so ist eher das
 Gegenteil richtig. Sonst müßte man auch eine ganze Reihe
 von prophetischen und nachprophetischen Schriftstellern aus
 Palästina verweisen.

Spricht also nichts für Ägypten, so entscheidet dagegen,
 daß das Buch nicht die geringste Beeinflussung durch den
 Hellenismus verrät, was bei einem ägyptischen Autor doch
 mit Bestimmtheit zu erwarten wäre, daß es vielmehr rein
 jüdisch gehalten ist. Man vergleiche nur einmal die
 quälende Gärung, die das hellenistische Ferment sogar in

dem palästinensischen Qoheleth hervorgerufen hat, um so ganz den Abstand zu empfinden gegen die unerschütterte, durchaus autochthon-jüdische Frömmigkeit Tobits.

Wenn also der Osten und allem Anschein nach auch Ägypten als Heimat des Buches nicht in Betracht kommen, so bleibt nur das vordere Asien und dann doch vor allem Palästina, das von vornherein als das Wahrscheinlichste gelten muß. Denn in Palästina lag gerade damals das Zentrum der jüdischen Frömmigkeit und literarischen Tätigkeit; und ohne Bedenken darf man einen Autor, der völlig unberührt vom Hellenismus in streng orthodoxem Geiste schreibt, für Palästina in Anspruch nehmen. Gegen Gründe gegen diese Annahme lassen sich, soviel ich sehe, schlechterdings nicht anführen, wohl aber bestimmte Gründe, die dafür sprechen. In Palästina spielte vor allem der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen, der auch im Buche Tobit seine Schatten wirft. Nur für Palästinenser kamen die gesetzlichen Vorschriften über die heiligen Abgaben in Betracht, deren pünktliche Ableistung dem Verfasser sehr am Herzen liegt (1,6—8). Dies erscheint mir als Ausschlaggebend. Dazu kommt, daß der Verfasser nur ländliche Verhältnisse kennt. Als besondere Gratifikation kommt Tobits Frau nicht etwa Geld, sondern — in der Großstadt Ninive — einen Ziegenbock (2, 12).

V.

Aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sich ein Vorurteil über die Ursprache. Für ein Buch, das in vor-makkabäischer oder auch nachmakkabäischer Zeit auf palästinensischem Boden zur Einprägung der jüdischen Lehre und Frömmigkeit geschrieben ist, wird man unter allen Umständen solange hebräische oder aramäische Ursprache

annehmen dürfen, bis zwingende Gegenbeweise erbracht sind. Die gewöhnliche Betrachtungsweise stellt dies natürliche Verhältnis auf den Kopf, sie postuliert als das Selbstverständliche ein griechisches Original und verlangt zwingende Beweise für ein semitisches.

Es ist demgegenüber von gewissem Interesse, daß das Altertum ein nichtgriechisches Original vermutet hat. Origenes sagt (ep. ad Afr. c. 13): *περὶ οὗ (sc. τοῦ Τωβία) ἡμᾶς ἔχρην ἐγνώκέναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβία οὐ χρώνται οὐδὲ τῇ Ιουδίῃ. οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.* Daß die Nachforschungen des Origenes nach einem hebräischen Tobit nur ein negatives Resultat hatten, beweist nicht, daß es niemals einen hebräischen oder aramäischen Tobit gegeben habe. Er konnte auch über einen hebräischen Text des Buches Judith nichts in Erfahrung bringen, und doch ist Judith sicher aus dem Hebräischen übersetzt. Daß er sich aber für Tobit wie für Judith nach einem hebräischen Urtexte erkundigte (*μαθόντες*), läßt schließen, daß er das Griechische nicht für das Original ansah. Sicher ist das für Hieronymus, der einen aramäischen Tobit (*librum Chaldaeo sermone conscriptum*) in einem einzigen Tage mit Hilfe eines des Aramäischen und des Hebräischen kundigen Juden in Latein übersetzt haben will (*praef. in versionem libri Tobiae*). Daß er dabei unwahr prahlt, ist zweifellos, und sehr sonderbar ist seine Behauptung, daß er sich das Buch von seinem Gehilfen ins Hebräische habe übersetzen lassen und er selbst dann das Hebräische auf Latein gebracht habe. Aber daß er einen aramäischen Tobitext vor sich hatte, ist nicht zu bezweifeln. Fraglich ist nur, welcher Art dieser aramäische Text war. Nöldeke hält für wahrscheinlich, daß es der uns vorliegende aramäische Text gewesen sei, der deutlich von der jüngeren

griechischen Rezension abhängt (a. a. O. S. 59 f. 67). Dalman (Grammatik des Jüd. Pal. Aramäisch S. 29) meint dagegen, daß unser Aramäer nicht vor dem siebten Jahrhundert entstanden sei. Aber auch wenn Nöldeke mit seiner Datierung unserers Aramäers recht hätte, so wäre damit über die Ursprache des Tobit nichts entschieden. Es ist nämlich sehr wohl denkbar, daß der nach dem Zeugnis des Origenes schon hundertfünfzig Jahre früher unbekannte hebräische oder aramäische Urtext des Buches zu Hieronymus' Zeit durch eine Rückübersetzung aus dem Griechischen ersetzt war. Auch das Buch Judith, das ursprünglich hebräisch geschrieben war, war den jüdischen Gewährsmännern des Origenes in hebräischer Sprache unbekannt. Dagegen will Hieronymus auch für das Buch Judith einen aramäischen Text benutzt haben. Auch so bleibt freilich nur bestehen, daß Hieronymus das Griechische nicht für den Urtext hielt, und es ist denkbar, daß er und Origenes a priori für jedes alttestamentliche Buch ein hebräisches oder aramäisches Original postulierten.

Die Frage, ob ein jüdisch-griechischer Text aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen übersetzt oder ob er von vornherein griechisch geschrieben ist, läßt sich in manchen Fällen nur schwer entscheiden. Groß ist die Schwierigkeit namentlich da, wo es sich, wie bei Tobit, um populäre Erzählliteratur handelt. Denn ein griechisch schreibender Erzähler verfiel naturgemäß in manche Hebraismen und Aramaismen, die ihm aus der Septuaginta und aus der jüdisch-griechischen Umgangssprache geläufig waren. Dagegen kann ein zwingender Beweis für den Übersetzungscharakter eines Textes zunächst nur aus handgreiflichen Mißverständnissen des Übersetzers oder evidenten Textfehlern seiner semitischen Vorlage geführt werden. Aber der Übersetzer eines nur wenig älteren und populär

gehaltenen hebräischen oder aramäischen Erzählungsbuches konnte ein Werk liefern, das kaum irgendwo durch Textfehler der Vorlage oder durch Übersetzungsfehler den Übersetzer verriet.

Sodann schwanken die griechischen Übersetzer des AT zuweilen zwischen wörtlicher Wiedergabe, die ihre hebräische Vorlage durchscheinen läßt, und dem Streben nach gutgriechischem Ausdruck, soweit ihre individuell verschiedene Kenntnis des Griechischen ihnen das ermöglichte. Eine Menge von gutgriechischen Wendungen und Sätzen schließen deshalb die Möglichkeit nicht aus, daß das Ganze aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt ist. Dabei ist auch zu berücksichtigen, daß der gutgriechische Ausdruck der Übersetzungen in manchen Fällen notorisch auf späterer Korrektur beruht. Der Beweis, daß ein griechischer Text aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt sei, darf aber als erbracht gelten, wenn er Ausdrücke und Wendungen aufweist, deren semitisierender Charakter aus der jüden-griechischen Umgangssprache nicht wohl erklärt werden kann. Daneben kommt auch der Grad in Betracht, in dem die Sprache des Buches semitisch gefärbt ist. Herrscht un-griechische Ausdrucksweise vor, und zeigt das Buch zugleich die Fähigkeit gutgriechischer Ausdrucksweise, so muß auch hierin ein subsidiärer Beweis für seine Übersetzung aus semitischem Text anerkannt werden.

Ich zähle zunächst eine Reihe von Erscheinungen auf, die in der jüdisch-griechischen Literatur und auch im NT¹ wiederkehren und mehr oder weniger der jüdisch-griechischen Umgangssprache geläufig sein konnten. Dabei zeigt sich in der Textüberlieferung das Bestreben, die semitische

¹ Die Sprache der Synoptiker ist aber anders zu beurteilen als die des übrigen Neuen Testaments. Vgl. zum Folgenden: Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905) S. 14—43.

Färbung wegzuretouchieren; am weitesten geht darin K und innerhalb dieser Gruppe wieder B.

Vom Reflexiv-Pronomen findet sich der Dativ σεαυτῶ (4, 9. 12. 13. 14; 5, 3) und daneben μετὰ σεαυτοῦ (6, 5; 9, 2), im Akkusativ einmal ἐμαυτήν (3, 15), aber auch συνετήρησα τὴν ψυχὴν μου (1, 11). Einander gegenüber stehen 4, 2 bei K εἶπεν ἐν ἑαυτῷ und bei S εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ähnlich 4, 3 λυτήσης αὐτήν und λυτήσης τὸ πνεῦμα αὐτῆς.

Öfter findet sich εἷς im Sinne von irgend einer (für τις) = אחד (1, 19; 2, 3; 2, 4 S; 3, 7 S; 6, 2 S; 8, 12). — εἷς im Sinne von einzig = יחיד (3, 10). — εἷς οὐκ = keiner = אחד לא (3, 8). — πᾶς οὐκ = keiner = כל לא (4, 7. 14. 18. 19; 12, 11). — Häufig ist ἀμφοτέρω = שניהם, wo es im Griechischen überflüssig erscheinen würde (3, 16; 5, 17; 6, 12 S; 6, 6; 6, 18 S; 8, 4; 8, 6 S; 8, 9; 10, 12 S; 11, 4 S; 11, 9).

An nominalen und verbalen Ausdrücken sind zu nennen θέλησις im Sinne von Huld = רצון (12, 18), μνημόσυνον = Opferduft = זוכרה (12, 12), auch βίβλος λόγων Τωβείτ = ספר דברי ט'. Sodann εἰπεῖν im Sinne von befehlen = אמר (3, 13; 8, 19 S), ἰδεῖν (mit κινδύνους) im Sinne von erleben wie ראה (4, 4), παριστάναι ἐνώπιον = jemandem dienen = עמד לפני (12, 15). Auch εἰσπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι = יצא — בא (4, 18), sowie εἰσπορεύεσθαι πρὸς αὐτήν in dem bekannten euphemistischen Sinne = בא אל (6, 14 S) mag hierher gehören. Ferner ἄρτον φαγεῖν = אכל לחם (2, 5 vgl. 1, 10), ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον ἀπὸ τινος (3, 6; 4, 7), διδόναι τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὸ πρόσωπον εἰς τινά = sein Antlitz zu jemandem wenden (3, 12). Ebenso τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιόν τινος = המוב בעיני פ' (4, 3 S; 4, 21; 14, 7 S).

Beim Verbum überwiegt das Simplex. Vgl. 5, 3 zu συμπορεύεται σοι bei K das πορεύεται μετὰ σοῦ bei

S, ebenso 12, 1 zu τῷ συνελθόντι σοι das τῷ πορευθέντι μετὰ σοῦ. Umgekehrt hat 5, 14 Ἐπορευόμεθα κοινῶς, S αὐτοὶ συνεπορεύοντό μοι. Ebenso überwiegt das Aktivum gegenüber dem Passivum. Vgl. 3, 4 ἐσκορπίσμεθα bei Ἐ mit ἡμᾶς διεσκορπίσας bei S.

Adjektiva sind sparsam gebraucht. Die Steigerung „besser als“, „schöner als“ wird 12, 8 durch ἀγαθὸν . . . ἢ, καλὸν . . . ἢ (S praem. μᾶλλον) ausgedrückt. Ebenso steht beim Verbum ἦ (3, 6; 6, 13) und παρὰ (3, 17 S; 6, 12 S) wie im Hebräischen und Aramäischen מִן. Statt ja und nein wird die Frage wiederholt (5, 5. 6). Auch wird das Adverbium wie im Hebräischen und Aramäischen durch die figura etymologica ersetzt: 3, 2 κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρινεῖς. Die im Hebräischen und Aramäischen übliche Umschreibung durch Hilfsverben findet sich ebenfalls: 14, 2 προσέδετο = ferner = הִוִּיחַ. Zur Verstärkung des Verbums dient gelegentlich ein Substantivum: 2, 14 δῶρον [S δόσει] δέδοται. Oft gibt LXX damit den hebräischen Infinitivus absolutus wieder.

Im Präpositionalgebrauch ist bemerkenswert ἐκ τῶν ὀπίσω αὐτοῦ = מֵאַחֲרָיו (11, 4 S), ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς (3, 6 S). Sehr oft findet sich das interjektionale ἰδοὺ = הִנֵּה.

In der Satzkonstruktion überwiegt die semitische Parataxe der mit καὶ aneinander gereihten Sätze. Dies ist der Punkt, wo Ἐ und Ἐ am stärksten differieren. Ἐ hat sehr oft die Hypotaxe in Form der Partizipialkonstruktion (wie 1, 19 πορευθεῖς δέ gegen Ἐ καὶ ἐπορεύθην καί) oder in der Form des Nebensatzes (wie 2, 1 ὅτε δὲ κατήλθον gegen Ἐ καὶ . . . κατήλθον, final 4, 2 ἵνα αὐτῷ ὑποδείξω gegen Ἐ καὶ ὑποδείξω αὐτῷ). Selten ist das Verhältniß umgekehrt (wie 5, 7 Ἐ μεῖνόν με . . . μέχρι ὅτου gegen Ἐ ὑπόμεινόν με καί). Im allgemeinen wird man überall die Parataxe als das Ursprüngliche ansehen müssen, auch wenn sie nur in einer Rezension erhalten ist. In Relativsätzen findet

sich die pleonastische Setzung des Pronomen pers. So 13, 5 οὗ (§ ὅπου) ... ἐν αὐτοῖς, 6, 9 § οἷ ... ἐπ' αὐτῶν.

Alle diese Erscheinungen beweisen für sich allein genommen noch nicht für ein semitisches Original, und manche Stellen des Buches sind in ihrem Ausdruck so gehalten, daß sie eine wörtliche Rückübersetzung in das Semitische nicht gestatten. So unter den von Nöldeke (a. a. O. S. 61) angeführten Beispielen die Anrede des Raguel an Tobias 7, 7 Ὁ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου (S πατρός). Ebenso ist 3, 8 das καὶ ἐνὸς αὐτῶν οὐκ ὀνομάσθης wohl dem Gedanken, aber nicht der Form nach hebräisch. Ferner 4, 6 εὐδοκίαι ἔσονται ἐν τοῖς ἔργοις σου. Unsemitisch klingt 14, 3 Ἢ πρὸς τὸ ἀποτρέχειν ἐκ τοῦ ζῆν εἰμί. 5, 15 Ἢ τίνα σοι ἔσομαι μισθὸν ἀποδιδόναι läßt wenigstens keine wörtliche Übersetzung in das Semitische zu.

Dennoch sind manche Erscheinungen der Art, daß sie nur durch die Annahme der Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen eine befriedigende Erklärung finden.

An einzelnen Ausdrücken gehören hierher 2, 12 ἔριφος (§ add. ἐξ αἰγῶν) = גִּרִי עִיִּים, ebenso 7, 9 κριὸν (§ add. ἐκ) προβάτων = אֵיל צֶאֱן, 14, 5 § υἱοὶ Νινευή, und 13, 9. 13 υἱοὶ τῶν δικαίων = die Gerechten. Besonders gravierend erscheint 6, 12 § υἱὸς ἄρσην = בֶּן זָכָר (Jer. 20, 5). Denn das hebräische בֶּן ist einigermaßen gen. comm., nicht aber das griechische υἱός.

Als jüdisch-griechisch mag es noch gelten, wenn es 5, 22 heißt εὐδοκωθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ (= יִצְלַח דַּרְכּוֹ), oder an der m. E. sekundären Stelle 14, 10 ἐκείνω δὲ τὸ ἀνταπόδομα (= die Tat, גִּמּוּל) ἀπεδόμην. Ebenso darf man vielleicht 13, 6 das εἰ θελήσει ὑμᾶς (= ob er euch gnädig annehmen wird, הֲרִצָּה אֶתְכֶּם) beurteilen. Dagegen möchte ich 13, 7. 8 τὴν μεγαλυσύνην αὐτοῦ λεγέτωσαν πάντες

eine Übersetzung von אָמַר oder דָּבַר mit dem Akkusativ vermuten (= vgl. Sir 33, 10. Ps 145, 6. 11).¹

Als Übersetzung meine ich verstehen zu müssen 4, 7 μὴ φθονεσάτω ὁ ὀφθαλμός σου = אַל תִּרְעַע עֵינֶיךָ. Vgl. βα-σκαίνειν τῷ ὀφθαλμῷ Dt. 28, 54. 56 = תִּרְעַע עֵינָיו. Es ist rhetorische Manier der Übersetzer, daß sie bei einem zusammengesetzten Begriffsausdruck, der wörtlicher Wiedergabe widerstrebt, eins der beiden hebräischen Wörter mit einem griechischen wiedergeben, das dem ganzen Ausdruck entspricht, dabei aber das zweite hebräische Wort gleichsam zum zweitenmal übersetzen.

Ebenso verhält sichs m. E. 4, 13 mit μὴ ὑπερηφανεύου τῇ καρδίᾳ σου = אַל יָרוּם לִבְבֶּךָ oder dgl.; vgl. freilich Luc 1, 51 ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.

Übersetzung muß aber auch da angenommen werden, wo einem griechischen Verbum eine nur aus dem Hebräischen oder Aramäischen begreifliche Konstruktion zugemutet wird. So 4, 18 μὴ καταφρονήσης ἐπὶ πάσης συμβουλίας χρησίμης. Vgl. hebräisches בִּזְיוֹה עַל, aramäisches עַל בִּסְרוּ.

Nur als Übersetzung läßt sich verstehen 5, 19 ἀργύριον τῷ ἀργυρίῳ μὴ φθάσαι, ἀλλὰ περίψημα τοῦ παιδίου ἡμῶν γένοιτο. Fritzsche hat die Worte mit Recht nach dem Syrer erklärt, der dafür hat ܐܠܝ ܕܢܥܡܠܐ ܕܢܥܡܠܐ ܕܢܥܡܠܐ ܕܢܥܡܠܐ, d. h. Geld möge nicht zu dem Gelde kommen, sondern es möge Ersatz sein für die Seele meines Sohnes. Der erste Satz war vielleicht sprüchwörtlich. Allem Anschein nach will Anna sagen: das Leben unseres Sohnes ist mehr wert als das in Rhagä deponierte Geld. Erkaufe sein Leben gleichsam damit, daß du

¹ Das vorhergehende ἀγαλλιάσεται, vor dem καὶ nach f VL Syr (S vac) zu streichen ist, ist zum Vorigen zu ziehen.

jenes Geld fahren lässest. Man wird περίψημα, das 1 Cor 4, 13 neben περικάθαρμα steht, auf כָּפַר zurückführen dürfen, das Prv 21, 18 mit περικάθαρμα wiedergegeben ist. Vgl. auch περικαθαρίζειν = כָּפַר Jes 6, 7. Die Verbindung von φθάνειν mit dem Dativ erklärt sich aber schwerlich anders als aus Übersetzung. LXX setzt das Verbum für נָגַע, הִגִּיעַ, דָּבַק und aramäisches מִטָּא, die alle mit ל verbunden werden.

Schließlich kommen hier noch einige Satzkonstruktionen in Betracht. So 13, 10 ἵνα πάλιν ἡ σκηνὴ αὐτοῦ οἰκοδομηθῇ ἐν σοὶ μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφραίνειν ἐν σοὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἀγαπῆσαι(?) ἐν σοὶ τοὺς ταλαιπώρους; ebenso 2, 4 S μέχρι τοῦ τὸν ἥλιον δύνειν καὶ θάψω αὐτόν. Hier ist das eine Mal der Übergang in den Infinitiv, das andere Mal in das Verbum finitum gut hebräisch oder aramäisch, aber so ungrischisch, daß man auf Übersetzung schließen muß. Ähnlich 1, 8 § ὅτι ὄρφανον κατέλιπέν με ὁ πατήρ καὶ ἀπέθανεν, wozu Jdc. 2, 21 עֹב יְהוֹשֻׁעַ וַיָּמָת zu vergleichen ist.¹

Übersetzungsfehler sind bisher nicht nachgewiesen. In größerer Zahl sind sie auch kaum zu erwarten, wenn, wie das anzunehmen ist, die Übersetzung nicht viel jünger war als das Original. Immerhin mag die Unverständlichkeit mancher Stellen z. Th. auf schlechter oder falscher Übersetzung beruhen.² Vielleicht liegt überdies ein Übersetzungsfehler 2, 10 in θερμόν vor. Etwas „Warmes“ wäre eine

¹ Längst hat man darauf hingewiesen, daß 3, 17; 12, 14 auf die hebräische Bedeutung von רָפָא (iássaðai) angespielt wird. Ebenso nennt 5, 13 Raphael sich bedeutungsvoll Ἀζαρίας (עֲזַרְיָה). Es ist immerhin fraglich, ob ein griechisch schreibender Autor die hebräische Bedeutung der beiden Namen bei alexandrinischen Lesern als bekannt voraussetzen durfte.

² So 9, 6 καὶ εὐλόγησεν Τωβείας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Aber das kann auch griechisches Verderbnis sein statt καὶ εὐλόγησεν Παγουήλ τὸν Τωβείαν καὶ τ. γ. α. Vgl. §.

sonderbare Umschreibung für Kot. Der Verfasser kann aber auch kaum sagen wollen, daß der Kot warm in die Augen fiel. Denn das geschieht in solchem Falle stets, und als heiß wird der Kot des Vogels kaum empfunden. Ich möchte deshalb hinter θερμὸν ein כֹּחַ = Kot vermuten.¹

Ein Lesefehler oder ein Fehler der hebräischen bzw. aramäischen Vorlage kann m. E. 12,6 konstatiert werden. Hier setze ich das sinnlose τοὺς λόγους τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ = מעשי האלהים (אמרי) דברי, das verlesen oder entstellt war aus דברו (אמרו) מע' הא'. Vgl. das oben S. 30 zu 13,7. 8 Bemerkte.

Nach alledem glaube ich ein semitisches Original annehmen zu sollen. Fraglich bleibt dabei, ob das Original hebräisch oder aramäisch war, da die angeführten Beispiele mehr oder weniger alle aus beiden Sprachen begriffen werden können. Aramäisch klingt bei § 14,4 Ἀθήρ und 14,15 Ἀθουρεία. Aber solche Erscheinungen können auch daraus erklärt werden, daß die Muttersprache des Übersetzers bzw. Überarbeiters das Aramäische war.

VI.

Die Entscheidung über die Ursprache fällt beim Buche Tobit nicht so leicht wie beim Buche Judith und beim 1. Makkabäerbuch, die beide sich auf Schritt und Tritt als

¹ § hat 13,18 am Schluß καὶ εὐλογητοὶ εὐλογήσουσιν τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι. Das Letztere ist = ועד לעולם. Diese Übersetzung findet sich in der LXX Ex. 15, 18 und zuweilen bei den späteren Übersetzern, so Theodot. Dan. 12, 3, bei Aq. Theod. Symm. Ps. 21, 5. Es ist also möglich, daß § hier von einem griechischen Text abhängig ist. — 13, 5 ist ὅτι αὐτὸς διέσπειρεν ἡμᾶς ἐν αὐτοῖς ganz unpassend. Der Zusammenhang verlangt: unter welchen er uns zerstreut hat. Möglicher Weise ist שֶׁר falsch übersetzt, aber ὅτι kann auch Fehler für οὐ sein.

aus dem Hebräischen übersetzt verraten. Aber die Annahme eines griechischen Originals würde wohl weniger Anhänger gefunden haben, wenn man die verschiedenen griechischen Rezensionen schärfer ins Auge gefaßt hätte. Ohne weiteres zieht man den inhaltlich viel originaleren \mathcal{K} dem allerdings überarbeiteten und sichtlich sekundären \mathcal{L} vor¹, und nimmt dabei auch die viel weniger semitisierende Sprachform des \mathcal{K} für das Ursprüngliche. Aber bei näherer Betrachtung sieht man unschwer, daß die Sprache des \mathcal{K} von hinten nachgräzisiert ist, daß ferner dieselben Kräfte, die dabei im Spiel waren, wenngleich in viel geringerem Maße, auch in \mathcal{L} tätig gewesen sind, daß somit \mathcal{L} und \mathcal{K} in Bezug auf nachträgliche Gräzisierung nicht verschiedene Arten darstellen, sondern daß \mathcal{K} nur ein viel weiter ausgewachsenes Exemplar derselben Art ist wie \mathcal{L} .

Außer Betracht bleibt hierbei die Rezension \mathcal{F} , die eine innergriechische Kombination von \mathcal{K} und \mathcal{L} ist. Allerdings hat \mathcal{F} auch selbständige Züge. Auch er ist der Versuchung erlegen, der kaum ein Überarbeiter entgeht, durch Aufweitungen, Ausmalungen, erbaulich klingende Zusätze und dergleichen am Texte herumzubessern (z. B. 11, 10; 12, 16). Gelegentlich flicht er auch biblische Reminiszenzen ein. Sodann bemüht er sich, ein korrektes Griechisch zu schreiben, wenn er etwa ein Imperfektum für ein ἠρῆστο der anderen Rezensionen setzt (10, 4). Im Übrigen aber ist unzweifelhaft, daß \mathcal{F} sich auf \mathcal{L} gründet und zwar bereits auf eine Handschrift, die mit \mathcal{S} ganz nahe verwandt gewesen sein muß. Nur so ist es erklärlich, daß \mathcal{F} nicht nur seltene Wörter

¹ Daß \mathcal{L} inhaltlich sekundär ist, hat Nöldeke a. a. O. (S. 45 ff.) überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch M. Löhr, ZATW 1900, 243 ff. — Mutatis mutandis paßt auf \mathcal{L} , was Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 7—9, über den Codex Cantabrigiensis Bezae sagt.

mit S gemeinsam hat, wie z. B. ἀπολεπίσει (II, 7), sondern daß er oft auch die Verderbnisse des S übernommen hat. So hat \mathfrak{f} 11, 2 das fehlerhafte οὐ statt σύ nach S, während \mathfrak{L} nach VL ursprünglich, wie \mathfrak{K} , das οὐ hatte. Ebenso setzt er 12, 12 den Ausfall des in S fehlenden σύ voraus. 11, 18 macht er wie S den Achiacharos und dessen Neffen Nasbas beide zu ἐξάδελφοι des Tobit, während VL in ihrer Vorlage noch den richtigen und mit \mathfrak{K} übereinstimmenden Singular fand. 7, 16 läßt \mathfrak{f} , dem Fehler in S folgend, die Mutter statt der Tochter weinen. Aber \mathfrak{f} hat auch \mathfrak{K} eingesehen und bei harmlosen Differenzen addiert er beide Rezensionen (II, 4), oder trifft im Einzelnen die Wahl zwischen ihnen (II, 1). Anderswo läßt er Stellen weg, die er sich wegen Differenzen von \mathfrak{K} und \mathfrak{L} nicht zusammenreimen kann, wie z. B. 10, 2 das κατεσχέθη des \mathfrak{L} und das schwierige κατήσχυνται des \mathfrak{K} . An manchen Stellen stimmt \mathfrak{f} dagegen mit VL gegen S überein, so daß jedenfalls S selbst die Vorlage unseres \mathfrak{f} nicht gewesen sein kann. Es ist damit klar, daß \mathfrak{f} eigenen Quellenwert nicht besitzt und für unsere Untersuchung zunächst aus dem Spiele bleiben muß.

Um von der Verschiedenheit der Rezensionen \mathfrak{K} und \mathfrak{L} ein zusammenhängendes Bild zu geben, will ich zunächst ihre Abweichungen in den zehn ersten Versen des Buches der Reihe nach anführen. Ich berücksichtige dabei die Varianten der VL, soweit sie hierfür in Betracht kommen.¹ Die Lesart des \mathfrak{K} stelle ich überall voran. Die Artikelsetzung ignoriere ich.

¹ Für Weiteres verweise ich auf Reusch, *Libellus Tobit e cod. Sinaitico* (Bonnae 1870). Bezüglich des Cod. Vatic. der VL folge ich Bianchini (*Vindiciae Can. Script.* CCCL). Die stark abweichende von A. Mai (*Spicil. Roman.* IX p. 21 des ersten Anhangs) mitgeteilte Version lasse ich beiseite.

1. Τωβείτ (ebenso 𐤕𐤃𐤁𐤅𐤓) Θωβείτ, VL Thobi (al. Tobī, Tobis). — Vgl. oben S. 10 Anm. 1.

τοῦ Γαβαήλ] add. τοῦ Παφαήλ τοῦ Παγουήλ. — VL läßt τοῦ Ἀδουήλ aus, hat aber für ἐκ τοῦ σπέρματος Ἀσιήλ filii Asihel filii Gadalel filii Arabei. Im Vat. fehlen die letzten beiden Worte, im Sang. 15 alle sechs. — Kommt das Plus des S überhaupt in Betracht, dann ist wenigstens Παφαήλ fehlerhaft.

2. ἐκ Θιβης (so auch Syr.), nur B (64. 108. 243. 248) ἐκ Θισβης] ἐκ Θισβης. VL ex Bihel (Sang 4 Bibel, Sang 15 Viel Edisse, Vat Gebuel) civitate = ἐκ τῆς + x. — Als besser erscheint Θιβης, S folgt also wohl einem Fehler in 𐤅.

Κυδιωζ (A 44. 71. 74. 76. 106. 236 haben am Schluß ein ν)] Κυδιωζ, VL Edisse (Vat. Cydissi).

ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ὑπεράνω Ἀσθήρ] ἐν τῇ ἄνω Γαλιλαίᾳ ὑπεράνω Ἀσθήρ, ὀπίσω δυσμῶν ἡλίου, ἐξ ἀριστερῶν Φογώρ. VL in superioribus (-riore) Galilaeae (-aea) contra (Vat super, Sang 15 supra = ὑπέρ) Naasson (Vat Naasor = ανω + Ἀσώρ), post viam quae ducit in occidentem (Vat. für post — occidentem: quae est ad occidentem solem) ex sinistra parte Raphain. — In S ist hinter ὀπίσω wohl ὁδοῦ ausgefallen; vgl. VL und Dt. 11, 30 שְׁמַשׁ מְבוֹא דֶרֶךְ יְרֵי.

3. ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνης (nur B δικαιοσύνη)] ὁ. ἀλ. ἐπ. καὶ ἐν δικαιοσύναις, aber VL in via veritatis ambulavi et iustitiae. Also ist S entstellt, vielleicht unter dem Einfluß der Lesart des B.

τῷ ἔθνει (A 23. 58. 64. 243. 249 Compl add μου)] S VL τῷ ἔθνει μου. — Man würde μου lieber vermissen.

τοῖς προπορευθεῖσιν (A und die meisten συμπορευομένοις, 106 πορευθεῖσιν, Syr. 𐤓𐤁𐤕) μετ' ἐμοῦ] τοῖς πορευθεῖσιν μετ' ἐμοῦ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ, VL et omnibus qui fuerunt mecum (für das alles hat Vat nur: qui mecum

ibant) in captivitate(m) (Sang 15 om. in capt.). — Man möchte πορευθεῖσιν vorziehen, das mit dem nicht unebenen ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ zusammenzuhängen scheint.

4. ἐν τῇ χώρᾳ μου ἐν τῇ (71. 74. 106. 236 om.) γῇ (71 om.) Ἰσραήλ] ἐν τῇ χώρᾳ μου ἐν γῇ Ἰσραήλ. VL in terra (Vat add mea) Israel, Sang 15 in terram regionis Israel. — VL ist korrigiert.

νεωτέρου μου ὄντος] καὶ ὅτε ἤμην νέος. Man möchte den unsemitischen Ausdruck des Ἣ verwerfen. Cod Vat hat für das Ganze: iuvenis, aber die anderen Handschriften haben dem νεωτέρου entsprechend: inter omnes iunior.

ἀπέστη] ἀπέστησαν. Das letztere ist mehr semitisch.

ἀπὸ τοῦ οἴκου Ἱεροσολύμων (44. 71. 106 Ἱερουσαλήμ) τῆς ἐκλεγεῖσης ἀπὸ πασῶν τῶν φυλῶν Ἰσραήλ] ἀπὸ τοῦ οἴκου Δαυεὶδ τοῦ πατρός μου καὶ ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, πόλεως τῆς ἐκ πασῶν φυλῶν Ἰσραήλ. In S ist ἐκλεγεῖσης hinter τῆς (vgl. das folgende ἐκ) ausgefallen, und τοῦ πατρός μου zu tilgen. Vgl. VL: de (al. a) domo David et (ab) Hierusalem civitate (quae est) electa ex omnibus tribus Israel. In Ἣ ist die Beziehung von τῆς ἐκλεγεῖσης erträglich, namentlich, wenn man Ἱερουσαλήμ liest. Höchst anstößig ist dagegen, weil weder griechisch noch hebräisch, ὁ οἶκος Ἱεροσολύμων (oder Ἱερουσαλήμ) als Bezeichnung des jerusalemischen Tempels, für das man ὁ οἶκος ὁ ἐν Ἱερ. (Syr. ܕܡܕܢܚܐ ܕܕܥܝܪܐ ܕܕܥܝܪܐ) erwartet. Die Versuchung, mit S zu lesen, ist deshalb groß, obwohl dabei dem Verfasser ein starker Anachronismus zur Last fällt, von dem er indessen auch bei der Lesart des Ἣ kaum freigesprochen werden kann.

εἰς τὸ θυσιάζειν πάσας τὰς φυλάς] εἰς τ. θ. πάσαις φυλαῖς Ἰσραήλ. Ἣ hat die leichtere griechische Konstruktion.

τοῦ ὑψίστου] τοῦ θεοῦ, VL excelsi dei. Eine Entscheidung ist kaum möglich.

ῥκοδομήθη] add ἐν αὐτῇ, das man bei K ungern vermißt.

5. καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ αἱ συναποστᾶσαι] πάντες (VL praem et) οἱ ἄδελφοί μου. K ist vorzuziehen. Denn es gehört sich, daß hier von allen Stämmen die Rede ist. S scheint von v. 3 beeinflußt zu sein.

ἔθνον] ἐθυσίαζον ἐκεῖνοι. VL sacrificabant in Dan (Sang 15 in eo). S. u.

τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει] τῷ μόσχῳ. In der Septuaginta finden sich δάμαλις und μόσχος für die Stierbilder, δάμαλις im Königsbuch, μόσχος an den übrigen Stellen. Dagegen ist τῇ Βάαλ = τῇ αἰσχύνῃ; vgl. Dillmann in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie von 1881.

καὶ (VL add omnis, Sang 15 om) ὁ οἶκος (A add τοῦ) Νεφθαλεὶμ τοῦ πατρός μου] hat S vor ἐθυσίαζον (K ἔθνον). Aber die Stellung am Schluß des Satzes, wie K sie hat, entspricht semitischer Redeweise (καὶ = וְ). Dagegen hat S hinter τῷ μόσχῳ den Zusatz: ὃν ἐποίησεν Ἱεροβεᾶμ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐν Δάν ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλιλαίας. VL: quam fecit Hieroboam rex Israel, et omnibus altissimis montibus Galilaeae. Für et — Galilaeae hat Sang 15: cum omnibus superioribus partibus Galilaeae, dagegen Vat.: in Dan, et in excelso omnium gentium (leg. montium) Galilaeae. Hier beruht in Dan auf späterer Korrektur, ebenso ἐν Δάν bei S, wie schon der Ausfall von καὶ vor ἐπὶ zeigt. Man müßte sonst dem Verfasser die Meinung zumuten, daß es auf allen Bergen Galiläas Stierbilder gegeben hätte. Ursprünglich stand ἐν Δάν an Stelle von ἐκεῖνοι, wo VL es noch las; ἐκεῖνοι ist also später eingesetzt. Übrigens hängt ἐν Δάν und ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλιλαίας mit der schlechten Lesart οἱ ἄδελφοί μου zusammen. Dann ist aber der ganze Zusatz des S höchst verdächtig.

6. μόνος ἐπορευόμην πλεονάκις (44. 71. 76. 106. 236 lassen es aus, 58. 249 haben dafür πολλάκις hinter Ἱεροσ.)] μονώτατος ἐπορευόμην πολλάκις.

παντὶ τῷ (al. π. τῷ λαῷ, al. π. τῷ λαῷ τῷ) Ἰσραήλ] ἐν παντὶ Ἰσραήλ; ebenso VL. Das ἐν kann ursprünglich sein (= ὅ).

τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας τῶν γεννημάτων (44 106 πρωτογεννημάτων) καὶ τὰς πρωτοκουρίας (B* corr. πρωκυρίας) ἔχων] τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰ πρωτογεννήματα καὶ τὰς δεκάτας τῶν κτηνῶν καὶ τὰς πρωτοκουράς τῶν προβάτων (VL ovium mearum) ἔχων (VL haec habens mecum, Sang. 15 habens) ἀπέτρεχον εἰς Ἱεροσόλυμα. Mit S stimmt Syr., sofern er für τὰς ἀπαρχὰς hat ܐܦܪܚܐ ܕܡܥܬܐ, und für τὰς πρωτοκουρίας bietet (l. ܐܪܚܐ) ܐܪܚܐ ܕܡܥܬܐ ܕܡܥܬܐ. Indessen ist darauf nicht viel zu geben, da Syr. auch sonst in schlechten Lesarten mit S geht, wie er z. B. 3,9 mit S περὶ τῶν ἀνδρῶν σου zusetzt. Als schlechte Wiederaufnahme erscheint ἀπέτρεχον εἰς Ἱεροσόλυμα. Die Worte fehlen in VL, nur Vat hat für τὰς ἀπαρχὰς — Ἱεροσόλυμα ut dent initiae primogenita pecorum et proficiscer a me in Hierosolima. Vielleicht ist zu lesen initia et primogenita et decimas pecorum. Vat hat nämlich nachher decimas für αὐτάς. Im Übrigen stimmt VL mit S, nur daß sie τῶν κτηνῶν mit armentorum et pecorum spezifiziert. Recht hat S mit κτηνῶν (nach 2 Chr. 31,6) gegen das γεννημάτων des K, das mit dem Folgenden unvereinbar ist und als eine jüdische Korrektur erscheint, weil die Juden den Viehzehnt in der Tat nicht gaben (vgl. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels⁵ S. 154f.). Zu verwerfen ist natürlich auch die Variante πρωτογεννημάτων.

7. καὶ ἐδίδουν αὐτάς (A und acht Minuskeln αὐτά)] καὶ ἐδίδουν αὐτά; VL dabam, Vat et dabam decimas.

πάντων (B* των, 71. 74. 76. 236 praem καὶ) τῶν γενημάτων (23 add καὶ, 44 add καὶ πρώτην, 58. 249 add καὶ τὴν πρώτην, 64. 106. 243. 248 add. τὴν πρώτην) τὴν δεκάτην ἐδίδουν] καὶ τὴν δεκάτην τοῦ οἴνου καὶ τοῦ σίτου καὶ ἐλαίου καὶ ῥοῶν καὶ (S^{ca} marg add τῶν σύκων καὶ) τῶν λοιπῶν ἀκροδρύων (S^{ca} add. ἐδίδουν). VL, die für πρὸς τὸ θυσιαστήριον (vgl. Dt. 26,4) kein Äquivalent hat:¹ et quod moris erat, de tritico, vino, et oleo et ficu, malorum granatorum et caeterorum pomorum dividebam. Vat. et decimam frumenti et vini et olei et fici et mali granati et grandis (sic) dabam. Die Reihenfolge der Aufzählung ist im Lateiner besser als in S, betreffs der Aufzählung selbst wird man als höchst wahrscheinlich nur das annehmen dürfen, daß sie jüdischen Ursprungs ist. Das πάντων τῶν γενημάτων des K kann das Ursprüngliche sein, die Korrektur γενημάτων in v. 6 hängt eher von ihm ab als umgekehrt. In S erscheint das erste καὶ als Erleichterung.

τοῖς υἱοῖς Λευεὶ] so liest auch S. Aber 44 schickt voraus αὐτοῖς, was wohl damit zusammenhängt, daß 58. 64. 243. 249 Compl Ἀαρὼν für Λευεὶ lesen. Die Lesart Ἀαρὼν entspricht der (späteren) Wirklichkeit (vgl. Wellhausen a. a. O. S. 164), kann aber darum doch zufälligen Ursprungs sein.

εἰς (23. 71. 74. 76 Compl ἐν, A 44. 55. 58 106. 249 om) Ἱερουσαλήμ] ἐν Ἱερουσαλήμ. VL praem: qui (Sang. 15 quodquod) praesto erant. Vat läßt die Worte aus, dagegen fehlt im Sang. 15 et (om Vat) servientibus domino. Augenscheinlich liegt eine doppelte Übersetzung vor. Syr. add. **ܐܠܝܐ ܕܥܡܐ**.

καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμεν] καὶ τὴν δεκάτην τὴν δευτέραν ἀπεδεκάτιζον ἀργυρίῳ ἕξ ἑτῶν. Das

¹ Aber Vat hat ad aram, das bei den übrigen Zeugen hinter filiis Aaron ausgefallen sein wird.

Verbum ἀποπρατίζομαι ist nur hier belegt, ebenso ἀποδεκατίζω, wofür im AT sonst ἀποδεκατόω erscheint. VL hat: commutans in pecunia septem annorum. Das Verkaufen des zweiten Zehntens erklärt sich daraus, daß Tobit ihn der Entfernung wegen nicht in natura aus Galiläa nach Jerusalem bringen wollte (Dt. 14, 25). S präzisiert in Rücksicht auf das Sabbathjahr das Verfahren Tobits dahin, daß er den sechsjährigen (allerdings drückt Cod Vat der VL des ἔξ ἐτῶν nicht aus) Geldwert des zweiten Zehntens auf sieben Jahre verteilte, damit er diesen Zehnten alljährlich beim Heiligtum verzehren könnte. Daß er das Letztere tat, sagt auch K. Beide Rezensionen haben übereinstimmend καὶ ἐδαπάνων αὐτὰ ἐν Ἱεροσολύμοις (S mit 64 243 248 Ald Ἱερουσαλὴμ) κατ' ἑκάστον ἐνιαυτόν. Dafür VL: et consummabam illam (sc. decimationem = αὐτήν) in Hierusalem in loco sancto unoquoque anno. Das in loco sancto erinnert an das **שקדום במקום**, das öfter im Pentateuch vorgeschrieben wird. Indessen ist es vielleicht Variante zu in Hierusalem. Nämlich Vat hat verkürzend: et impendebam illam omnibus annis, und Sang 15: et consumebam hanc eandem in sancto loco, altero unoquoque anno. Nach den letzteren Worten hätte Tobit abwechselnd in einem Jahr den Zehnten an die Leviten abgegeben und im folgenden Jahre selbst ihn verzehrt.

8. καὶ τὴν τρίτην ἐδίδουν οἷς καθήκει] καὶ ἐδίδουν αὐτὰ τοῖς ὀρφανοῖς καὶ ταῖς χήραις, καὶ προσηλύτοις τοῖς προσκειμένοις (S^{ca} vid add ἐδίδουν) τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἰσέφερον καὶ ἐδίδουν αὐτοῖς ἐν τῷ τρίτῳ ἔτει καὶ ἡσθίομεν αὐτά. Der vorliegende Text des S scheint besagen zu wollen, daß Tobit den zweiten Zehnten im dritten Jahre den Armen überlassen habe. Aber der Text ist entstellt. Unvereinbar ist ἡσθίομεν mit ἐδίδουν αὐτὰ und ἐδίδουν αὐτοῖς. VL (manducabam) las wohl auch ἡσθίομεν, man

wird aber ἥσθιον herstellen müssen. Wichtiger ist, daß εἰσέφερον (ob = nach Jerusalem?) καὶ ἐδίδουν αὐτὰ sich wegen des folgenden ἥσθιον αὐτὰ auf das Geld von v. 7 nicht beziehen kann, sondern nur auf einen in natura gegebenen Zehnten. Auch können die genannten Ausdrücke nicht leicht unter das ἐδαπάνων von v. 7 begriffen werden. Sodann hat VL: et tertii ad decimationen ferebam proselytis et orphanis et viduis faciens omnia quae praecepta sunt in Israel et dabam illis in tertio anno et manducabam illud. Im Sang 15 fehlen die drei ersten Worte und durch Ausfall alles von et dabam an. Vat hat: Tertia(m) autem decima(m) dabam orfanis et proselytis adpositis in Israhel: inferebam et dabam illis in tertio anno et manducabam. Vermutlich ist tertii ad Fehler für tertiam. Jedenfalls wird man aber auch nach VL annehmen müssen, daß S am Anfang des Verses entstellt ist aus einem Texte, der vom dritten Zehnten redete. Vielleicht liegt dabei absichtliche Korrektur vor, die den dritten Zehnten unter den zweiten subsummieren wollte.¹ Daß der Text des S übrigens auf Erweiterung beruht, beweist die Wiederaufnahme von ἐδίδουν in εἰσέφερον καὶ ἐδίδουν.

καθὼς ἐνετείλατο Δεββωρὰ ἡ μήτηρ τοῦ πατρὸς μου] κατὰ τὸ πρόσταγμα τὸ προστεταγμένον (VL scriptum) περὶ αὐτῶν ἐν νόμῳ Μωσῆ καὶ κατὰ τὰς ἐντολὰς ἃς ἐνετείλατο Δεββωρὰ ἡ μήτηρ Ἀνανιῆλ τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Für καὶ κατὰ τὰς ἐντολὰς κτλ hat VL: et sicut praecepit Debbora mater patris mei Thobihel matri meae et patri meo, Vat: secundum mandata quae mandaverat me Daniel. Das letzte Wort ist Fehler für Ananihel, übrigens ist Vat verstümmelt. In VL ist verkehrt, weil mit dem Folgenden unvereinbar, (matri meae et) patri meo, Thobihel

¹ Vgl. Herzfeld, *Gesch. d. V. Jisrael* I 316, Schürer a. a. O. II 3 251 f.

aber besser als Ἀνάνηλ des S, und mei besser als ἡμῶν. S gibt also auch hier einen verderbten Text der Rezension ℔, diese Rezension ist sodann schwerlich im Recht, wenn sie neben der Autorität der Debora noch die des Gesetzes stellt (vgl. oben S. 18).

διότι ὀρφανὸς κατελείφθην ὑπὸ τοῦ πατρός μου] ὅτι ὀρφανὸν κατέλιπέν με ὁ πατήρ καὶ ἀπέθανεν. Es scheint, daß K hier gekürzt und gräzisiert ist; vgl. oben S. 32.

9. ἐγενόμην ἀνὴρ] ἐγενήθην ἀνὴρ (VL juvenis).

ἔλαβον Ἄνναν (58. 249 om) γυναῖκα ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς πατριᾶς ἡμῶν (64 μου)] ἔλαβον γυναῖκα ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς πατριᾶς ἡμῶν. VL accepi uxorem nomine Annam ex natione mea, Vat accepi Annam uxorem ex semine patrum nostrorum. Im Sang 15 fehlt nomine Annam wie in S 64. VL ist also von den verschiedenen griechischen Rezensionen beeinflusst.

καὶ ἐγέννησα ἐξ αὐτῆς (23. 71. 74. 76. 236 add τόν) Ταβίαν] καὶ ἐγέννησα ἐξ αὐτῆς υἱὸν καὶ ἐκάλεσα τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ταβίαν. Ebenso VL. Auch hier könnte K gekürzt sein, zumal da der Syrer mit S übereinstimmt.

10. καὶ ὅτε αἰχμαλωτίσθημεν (71 — τίσθησαν, A und außer 23. 108 alle anderen — τίσθην) εἰς Νινευή] μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι εἰς Ἀσσυρίους καὶ ὅτε ἡχμαλωτίσθην εἰς Νινευή ἐπορευόμην. VL et postquam (Sang 15 ubi) in captivitatem deveni ad Assyrios (Sang 15 abii für ad Assyrios) in Ninive (Sang 15 add civitatem), Vat: postquam captus essem ab Assyriis et cum captivus ibi morarer in Nineve. VL ist auch hier von verschiedenen griechischen Texten abhängig. Immerhin liegt in S eine doppelte Lesart vor, in K könnte dagegen ὅτε αἰχμ. auf Gräzisierung beruhen.

Schon aus dem Vorstehenden ist deutlich, daß die Re-

zension Σ von S sehr unvollkommen wiedergegeben wird. Manche Fehler des S lassen sich freilich nach der VL verbessern, indessen liegt die VL selbst nur in stark entartetem Texte vor. Auch \mathcal{K} ist, wie der Apparat bei Holmes-Parsons zeigt, vielfach in schwankender Gestalt überliefert.¹ Die Vergleichung von \mathcal{K} und Σ ist deshalb in den Einzelheiten in gewissem Grade überall unsicher.

Manche Schreibfehler fallen bei S in die Augen, so z. B. καὶ ὅτε (S) — καθότι (\mathcal{K}) 1, 12, ταῦτα — πάντα 2, 14, λῦσαι — δῆσαι 3, 17 usf. Bezeichnend ist κύριος für κύων 11, 4. Zweimal sind in S ganze Abschnitte ausgefallen (4, 7—18; 13, 6^b—9).

Auf Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber darf man bei S, und z. T. auch bei \mathcal{K} das Schwanken in Kleinigkeiten zurückführen, dem Zufügen oder Weglassen von einzelnen kurzen Wörtern wie καί, δέ, γάρ, νῦν, ἀλλά, πᾶς usw. und sodann die große Zahl der Differenzen in den Gottesnamen (1, 4; 6, 18; 7, 11; 8, 15; 12, 12. 15; 13, 11. 13; 14, 7).

Den Anfang der eigentlichen Überarbeitung macht die Explizierung bloßer Andeutungen. Ein Pronomen wird durch ein Substantiv ersetzt, bei Personen der Eigennamen hinzugefügt. Namentlich ist ein ungenanntes Subjekt oft expliziert. So hat 1, 8 S den Eigennamen Ἀνανιήλ (VL Τωβιήλ) hinzugesetzt. Ebenso steht bei ihm 2, 2 τῷ Τωβείᾳ neben τῷ υἱῷ μου, und 5, 1 Τωβείθ τῷ πατρὶ αὐτοῦ für das einfache αὐτῷ des \mathcal{K} . Ähnliches findet sich bei S 4, 21; 6, 14. 18. Umgekehrt hat zuweilen auch \mathcal{K} die

¹ Mit \mathfrak{f} (= 44, 106) steht es nicht anders. Vgl. z. B. 8, 13, wo 44 mit \mathcal{K} liest καὶ εἰσῆλθεν ἡ παιδίσκη, 106 Syr mit Σ καὶ ἀπέστειλεν (S -λαν) Ἐδνα (S VL om) τὴν παιδίσκην. Es kommt auch vor, daß Syr mit S statt mit \mathfrak{f} , und daß VL mit \mathfrak{f} statt mit S geht. Schon Reusch (Libellus Tobit ■ cod. Sin. Bonnae 1870 p. IV) hat bemerkt, daß der Cod. Vat. der VL 6, 7—11 mit \mathfrak{f} stimmt.

Explizierung, wo sie in S fehlt; so z. B. 7, 13 Ἐδναν neben τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, 5, 11 εἶπεν αὐτῷ Τωβεῖτ für εἶπεν αὐτῶ, 14, 13 τοὺς πενθέρους αὐτοῦ für αὐτούς. Gelegentlich schwankt dabei die Überlieferung auch innerhalb des K: 10, 2 haben A 58. 243. 248. 249 Ald εἶπεν Τωβεῖτ (A Τωβίας). Belieb ist namentlich bei S der Zusatz von Anreden, z. B. παιδίον 2, 2 (vgl. 4, 20; 5, 7. 11. 14. 17 usw.); seltener findet sich das bei K, z. B. ἀδελφῇ 5, 21 (vgl. 11, 2). Sonderbar und schlecht ist 2, 11 ἐν τοῖς γυναικείοις (= im Frauengemach) von L erklärt mit ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς γυναικείοις.

Bei weitem die größte Zahl aller Differenzen bilden aber die zahllosen Ausmalungen und Steigerungen, die der Eifer der Diaskeuasten dem ursprünglichen Bestande hinzugefügt hat. Das ist namentlich von L geschehen, dessen Zusätze sich meistens durch inhaltlosen Wortreichtum auszeichnen. Man vergleiche nur einmal Verse wie 2, 3. 12; 5, 10; 6, 12f. in den beiden Rezensionen. Hält man damit die feinsinnige Kunst zusammen, die der Verfasser im Aufbau des Ganzen wie in der Ausführung der Einzelheiten beweist, so gewinnt man ein starkes Vorurteil gegen die gefühlsselige und großtuerische Geschwätzigkeit, mit der L vielfach der seinem gröberen Empfinden nicht genügenden Knappheit des K aufzuhelfen sucht.

Aus einem μόνος macht L ein μονώτατος (1, 6), aus einem οἰνοχόος einen ἀρχιοινοχόος. Er hebt die Unfähigkeit der Ärzte weitläufig hervor und kontrastiert sie durch die Tröstungsversuche der Freunde (2, 10). Ein πάντα τὰ ἔδνη genügt ihm nicht; er muß τὰ ἐν ὅλῃ τῇ γῇ, πάντες hinzufügen (14, 6). Der Schmerz geht in die Seele und veranlaßt Stöhnen (3, 1). Beim Gebet der Sara wird uns nicht vor-
 enthalten, daß sie die Hände ausstreckte (3, 11), wie denn überhaupt minutiöse Detailschilderungen und sentimentale

Übermalung des Bearbeiters ganz Wonne sind. Raphael bekommt den Auftrag, Tobit zu heilen, und zwar wie § beifügt, ἵνα ἴδῃ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ φῶς τοῦ θεοῦ (3, 17). Als es sich um die Abkunft des Raphael-Azaria handelt, läßt er zunächst den Sohn nachfragen, dies dem Vater mitteilen und dann den Vater noch einmal selbst nachfragen (5, 5. 9f.). Zum Hören fügt er das Sehen (14, 15) und zum Essen das Trinken (7, 14; 8, 1). Dem Raphael gibt er statt eines Sklaven vier mit, versäumt aber, die Zahl der Kamele entsprechend zu vermehren (9, 2). Aus einem bloßen εὐλόγησεν wird eine von Rührungstränen begleitete Glückwünschrede herausgesponnen (9, 6), wie denn überhaupt bei Anreden und Gesprächen die Aufweitungen vorzüglich beliebt sind (z. B. 7, 12; 8, 20f.). Anderswo ist das Plus des S mindestens überflüssig. So wenn er κατὰ τὴν κρίσιν (7, 11) mit τῆς βίβλου Μωυσέως vermehrt. Denn das Erstere (= כמשה) sagt völlig genug.

Mit solchen Zusätzen ist der Text des § durch und durch aufgeweitet, so daß er nahezu 3100 mehr oder weniger nichtssagende Wörter aufweist, die bei K meist mit Recht fehlen.

Dagegen erscheint K im Verhältnis zu § regelmäßig als ursprünglich, und stärkere Spuren von Überarbeitung lassen sich bei ihm kaum nachweisen. Sein Plus von über 700 Wörtern, die er über S hinaus hat, besteht zum Teil aus Explikationen, eingeschobenen Anreden, und ähnlichen indifferenten Überschüssen. Anderswo erscheint sein Mehr als angemessen. So ist 12, 19 sein οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον wohl besser als das οὐκ ἔφαγον οὐθέν des S. Ebenso ist 8, 5 sein τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἐνδοξον gegenüber dem bloßen τὸ ὄνομά σου des § wohl erklärlich, und 8, 15 scheint sein längerer Text ebenfalls ursprünglich zu sein.

Meistens weicht K im Gegenteil von L durch eine absichtliche, überknappe Prägnanz ab, die bei einigen Beurteilern den Verdacht der Kürzung erweckt hat. Aber dieser Verdacht erweist sich bei genauerer Untersuchung als wenig begründet. So deponiert Tobit bei Gabael Geld (I, 14) nach L in „Beuteln“ (βαλλάντια). K sagt von den Beuteln hier nichts, läßt aber später (9, 5) in Übereinstimmung mit L den Gabael „die Beutelchen“ (τὰ θυλάκια) zurückgeben. Indessen waren die θυλάκια in der Tat etwas selbstverständliches, und βαλλάντια ist, wie schon seine unmögliche Stellung im Satze beweist, von späterer Hand eingetragen. Nicht anders liegt die Sache, wenn ebendort (9, 5) Rafael dem Gabael bei L und K τὸ χειρόγραφον des Tobit vorzeigt, aber nur L (9, 2) erzählt, daß Tobias dem Rafael das χειρόγραφον mitgab.

Ebenso unterliegt es keinem Bedenken, wenn (9, 2) Tobias bei L und K dem Rafael den Auftrag gibt, den Gabael zur Hochzeit mitzubringen, und bei beiden Gabael wirklich kommt, aber nur L (9, 5) die Übermittlung der Einladung durch Rafael ausdrücklich erzählt. Wenn ferner 3, 10 K es verschmährt — wie L — zu erzählen, daß Sara ins Obergemach hinaufging, sie trotzdem aber 3, 17 in Übereinstimmung mit L vom Obergemach wieder herabsteigen läßt, so erklärt sich das daraus, daß das Obergemach als der selbstverständliche Ort des Gebets angesehen wird; vgl. πρὸς τῇ θυρίδι v. 11. VL setzt 3, 1 ähnlich hinzu: et introivi in atrium meum; vgl. S zu 3, 17. Wenn in beiden Rezensionen die Diener das für Tobias bereitete Grab zuschütten (8, 18), das in K von Raguel allein, in L von Raguel und den Dienern gegraben ist (8, 9), so wäre es an sich wohl denkbar, daß der Satz (8, 9 S) ἐκάλεσεν τοὺς οἰκέτας μεθ' ἑαυτοῦ von K in seinem Streben nach Kürze ausgelassen wurde, oder daß er zufällig ausfiel. Aber daß

Raguel das Grab selbst und allein gräbt, hat seinen guten Sinn. Er denkt dabei freilich nicht, wie Nöldeke und Lühr meinen, an die Dienerschaft, die von der Sache nichts wissen solle. Denn der Tod der sieben früheren Freier war den Mägden bekannt (3, 8. 9), und wenige Verse später (8, 12) senden die Eltern eine Magd ins Schlafgemach, um nachzusehen, ob Tobias noch lebe oder nicht. Ohnehin konnte die Ankunft und Bewirtung der Gäste (7, 1ff.), die Eheschließung und die Feier (7, 11b—17) den Dienern, denen dabei doch die Arbeit zufiel, unmöglich verborgen geblieben sein. Dagegen ist es wohl zu verstehen, daß Raguel seinem Volksgenossen und geliebten Verwandten, an dessen Tode er selbst mitschuldig wäre, eigenhändig das Grab bereiten will.

Jedes derartige Plus des \mathfrak{L} ist um so verdächtiger, weil bei ihm zuweilen an derselben Stelle ein Minus vorliegt, das auf Verdrängung ursprünglichen Textes durch einen sekundären Zusatz hinweist. So läßt \mathfrak{L} 5, 3 den Tobit seinem Sohne ausführlich über die Quittierung des Depositums durch Gabael berichten. Man erwartet danach zu hören, daß Tobit dem Tobias die Quittung übergab. Aber nur \mathfrak{K} hat καὶ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ χειρόγραφον. Dagegen heißt es bei \mathfrak{L} in dem Bericht des Vaters an den Sohn χειρόγραφον αὐτοῦ ἔδωκέν μοι καὶ χειρόγραφον ἔδωκα αὐτῷ. Deutlich ist hier \mathfrak{L} schlechte Abwandlung des \mathfrak{K} . — Ähnlich erweitert \mathfrak{L} (und mit ihm \mathfrak{F}) 7, 7 die Begrüßung des Tobias durch Raguel und läßt dann den Raguel über die Erblindung des Tobit klagen, ohne daß er von ihr etwas erfahren hat.

Zuzugeben ist, daß die Knappheit des \mathfrak{K} gelegentlich hart erscheint. Wenn 2, 10ff. Tobit von (Achiacharos und) seiner Frau unterhalten werden muß, so setzt diese Erwerbsunfähigkeit seine Erblindung voraus. Die letztere ist

aber bei \mathcal{K} (2, 10) lediglich mit καὶ ἐγενήθη λευκώματα εἰς τοὺς ὀφθαλμούς μου berichtet, wogegen \mathcal{L} weiter noch hat ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου τοῖς λευκώμασιν ἕως ἀποτυφλωθῆναι. Indessen kann \mathcal{K} auch hier ursprünglich sein; man vergleiche zu seinem Ausdruck 6, 9. An anderen Stellen mag die überkurze Prägnanz des \mathcal{K} auf zufälligem Ausfall von Wörtern beruhen. So ist 4, 3 das bloße θάψον με in der Tat ungenügend, man wird nach \mathcal{L} und nach 14, 10, wo \mathcal{L} abweicht, καλῶς beifügen müssen.

Rationalisierende Umarbeitung ist bei \mathcal{L} mehrfach nachzuweisen. Es ist ihm unerträglich, daß ein Fisch zuerst einen Menschen verschlingen will und dann doch ohne weiteres ans Land gezogen werden kann (6, 3f.). Deshalb läßt er den Tobias nur die Füße ins Wasser stecken und den Fisch nur danach schnappen. Bei \mathcal{K} sagt Rafael beim Abschied, er habe während des Zusammenseins mit Tobit und Tobias weder gegessen noch getrunken, ἀλλὰ ὁρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε (12, 19). Das bedeutet, daß der Engel immerhin zu essen und zu trinken schien, und dem entspricht bei \mathcal{K} 6, 6 ὀπτήσαντες ἔφαγον, aber \mathcal{L} hat dort in schlechter Korrektur καὶ ὠπτησεν τοῦ ἰχθύος καὶ ἔφαγεν καὶ ἀφῆκεν ἐξ αὐτοῦ. Zwei Handschriften der VL haben hier noch den Plural, aber VL beseitigt das Essen ganz. Als tendenziöse Korrektur kam dagegen bei \mathcal{K} 1, 6 γεννημάτων gelten (s. o. S. 39).

Zieht man alle diese und verwandte Erscheinungen ab, bei denen die Differenz zwischen \mathcal{K} und \mathcal{L} aus Zufall oder aus der Willkür der Abschreiber und der Glossatoren erklärt werden kann, so bleibt von den im ganzen etwa 1000 Wörter betreffenden Abweichungen doch noch ein großer Bestand zurück, der weiterer Aufklärung bedarf. In sehr vielen Fällen stehen in den beiden Rezensionen Syno-

nyma einander gegenüber, was die folgenden Beispiele veranschaulichen mögen.

	Ξ	Κ
1, 5	μόσχω	δαμάλει
1, 17; 2, 3	ἔθνους	γένους
1, 19	ἀπέδρασα	ἀνεχώρησα
2, 2	πτωχόν	ἐνδεῇ
2, 3	ἐπιστρέψας	ἐλθών
2, 4	μέχρι	ἕως
2, 5	(μετὰ) πένθους	(ἐν) λύπη
2, 10	βαδίσαι	ἐπορεύθην
3, 10	λύπης	ὀδύνης
3, 14	δέσποτα	κύριε
	ἀκαθαρσίας	ἀμαρτίας
3, 15	τέκνον	παιδίον (cf. 14, 3)
	ἵνα	ὅ
4, 3	ἐγκαταλίπης	ὑπερίδης
4, 21	τὰ ἀγαθὰ ἐνώπιον	τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιον
5, 4. 17	ἐξῆλθεν	ἐπορεύθη
5, 7	ὑποδείξω	ἐρῶ
5, 9	κάλεσον	φώνησον
5, 44; 10, 12	ἀγαθῆς	καλῆς
5, 22	συνελεύσεται	συμπορεύσεται
6, 6	ἐπορεύθησαν	ᾠδευον
6, 13	παρά	ἢ
6, 14	ἀπέθανον	ἀπολωλότας
6, 16	ἐντολὰς	λόγων
6, 18	ἠγάπησεν	ἐφίλησεν
	καρδία	ψυχή
7, 9	εἰπόν	λάλησον
8, 3	ἀπέδραμεν	ἔφυγεν
8, 4	ἠγέρθη	ἀνέστη
8, 9	ᾤχοντο	ἐπορεύθη

	Σ	Κ
8, 12	ὅπως	ἵνα
8, 20	κινηθῆς	ἐξελθεῖν
9, 2	οἰκέτας	παῖδα
	παράλαβε 2°	ἄγε
10, 1	συνετελέσθησαν	ἐπληρώθησαν
	παρῆν	ἦρχετο
10, 7	ἐκπηδήσασα	ἐπορεύετο
	ᾤχετο	ἀπῆλθεν
10, 8	ὑποδείξουσιν	δηλώσουσιν
10, 13	ἀπῆλθεν	ἐπορεύετο
11, 5	υἱοῦ	παῖδα
12, 1; 14, 3. 8. 10	παιδίον	τέκνον
12, 9	χορτασθήσονται	πλησθήσονται
12, 13	ᾤχου	ἀπελθών
13, 14	ὄψονται	θεασάμενοι
14, 3	παιδία	υἱούς
	ἀπάγαγε	λάβε
14, 4	ἀπότρεχε	ἄπελθε
	σωτηρία	εἰρήνη
14, 5	χρόνος	{ καιροὶ τοῦ αἰῶνος
	τῶν καιρῶν }	
14, 10	εἰσῆλθεν	κατέβη

Man kann fragen, ob diese Abweichungen auf Bearbeitung einer Übersetzung oder ob sie, ganz oder doch zum Teil, auf verschiedenen Übersetzungen beruhen. Bickell (Ztschr. f. kath. Theol. 1878 S. 217) hat behauptet, daß alle drei griechischen Rezensionen unter Benutzung des hebräischen Originals zustande gekommen seien. Aber bis jetzt sind in den verschiedenen Rezensionen nirgendwo Differenzen aufgezeigt, die allein aus verschiedener Deutung des Urtextes verstanden werden könnten. Keines der von Bickell dafür angeführten Beispiele erweist sich als stich-

haltig. Zahlreich sind auch beim Buche Judith die lexikalischen und stilistischen Varianten der verschiedenen griechischen Texte, und viel stärker und zahlreicher als beim Buche Tobit sind sie beim griechischen Estherbuch. Aber auch bei diesen beiden Büchern ist eine mehrfache Übersetzung bisher nicht nachgewiesen.

Die Frage, welche Rezension dem Original der Übersetzung am nächsten kommt, läßt sich nach den vorstehenden Darlegungen mit keinem glatten Ja oder Nein beantworten. Im Inhalt bietet Σ eine Menge von nachweisbaren Überarbeitungen und Glossen, wogegen bei \mathcal{K} außer anderen Textverderbnissen auch manche Lücken, kaum aber absichtliche Kürzungen nachgewiesen werden können. Auf der anderen Seite hat der freilich stark verderbte Σ an manchen Stellen die semitisierende Sprache der Übersetzung treuer bewahrt, während bei \mathcal{K} oft nachträgliche Gräzisierung des Ausdrucks konstatiert werden kann. Die nächste Aufgabe ist deshalb, diese beiden Rezensionen nach Möglichkeit zu rekonstruieren, um von da aus die ursprüngliche Übersetzung zu gewinnen. Man wird dabei \mathcal{K} zugrunde legen müssen, aber unter steter Berücksichtigung von Σ . Abhängig von \mathcal{K} und Σ ist der ebenfalls stark verderbte und in schwankender Gestalt überlieferte \mathcal{J} , der aber bei dem verderbten Zustande von \mathcal{K} und Σ zuweilen allein das Ursprüngliche oder wenigstens Besseres bewahrt hat. So hat \mathcal{K} 14, 2. 3 καὶ ἐξομολογεῖσθαι (-γεῖτο) αὐτῷ. μεγάλως δὲ ἐγήρασεν, Σ καὶ ἐξομ. τὴν μεγαλωσύνην τοῦ θεοῦ (VL eius). καὶ ὅτε ἀπέθνησκειν (auch Syr. ܠܥܡܝ ܠܡܪܝܚܐ), besser 44 106 καὶ ἐξομ. αὐτῷ μαγάλως. ὡς δὲ (vgl. 6, 10; 8, 4; 11, 12) ἐγήρασεν (vgl. Gen. 24, 1; 27, 1. Jos. 23, 1). Schlecht hat \mathcal{K} 14, 11 ἐξέλιπεν αὐτοῦ ἡ ψυχὴ ἐπὶ τῆς κλίνης (al. τὴν κλίνην), S (VL vac.) ἡ ψυχὴ μου ἐκλείπει. καὶ ἔθικαν αὐτὸν ἐπὶ

τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν, besser Syr. ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ. Im ganzen ist der Text aller drei Rezensionen so schlecht, daß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muß in einzelnen Fällen in den jüngeren Bearbeitungen, d. h. der Vulgata oder dem Aramäer oder den beiden Hebräern, das Ursprüngliche zu finden.

ALTER UND HERKUNFT
DES ACHIKAR-ROMANS
UND SEIN VERHÄLTNIS
ZU AESOP

VON

RUDOLF SMEND

Achikar¹, der Kanzler des Sennaherib, kann bei großer Weisheit und vielem Reichtum seines Lebens nicht froh werden, weil er kinderlos ist. Er bittet deshalb die heidnischen Götter um die Gewährung eines Erben. Als er keine Antwort erhält, wendet er sich an den wahren Gott, und da fällt eine Stimme vom Himmel, die ihm auch für die Zukunft einen Erben versagt, ihn zugleich aber auffordert, seinen Schwestersohn Nadan¹ zu adoptieren. Achikar nimmt den Knaben zu sich, zieht ihn auf wie ein Königskind, und Nadan wächst zu einem herrlichen Jüngling heran. Darüber wird Achikar alt und als Sennaherib, um ihm die wohlverdiente Ruhe zu gewähren, ihn wegen eines Nachfolgers im Kanzleramt befragt, schlägt er den Nadan vor, der vom Könige mit Freuden angenommen wird. Nun rüstet Achikar den Neffen mit einer langen Reihe von Weisheitssprüchen für sein hohes Amt aus. Indessen enttäuscht Nadan die Hoffnung seines Oheims völlig. Er vergewaltigt das Haus seines Pflegevaters, so daß dieser die Hilfe des Königs anrufen muß. Nadans Frevelmut steigert sich darauf dahin, daß er durch gefälschte Briefe den Achikar beim Könige in den Verdacht des Hochverrats bringt. Achikar wird zum Tode verurteilt, aber die Freund-

¹ Syr. اسم, Arab. حيقار, Armen. Khikar, Slav. Akyriōs, im Tobit

Ἀχιῶχαρος, Ἀχιέκαρος, Achicarus, bei den griechischen Schriftstellern Ἀχίκαρος, Ἀχαίκαρος und Ἀκίκαρος, Lateinisch (auf einem Mosaik) [Ac]icar[us]. Vgl. oben S. 15. Betreffs des Namens Nadan vgl. S. 11—13.

schaft des Scharfrichters ermöglicht es ihm, sich in ein unterirdisches Gelaß zu retten.

Auf die Nachricht vom Tode Achikars werden die Feinde Sennaheribs übermütig. Der Pharao schickt eine Gesandtschaft nach Ninive und verlangt, Sennaherib solle ihm einen Mann schicken, der ihm eine Burg zwischen Himmel und Erde bauen und auf jede an ihn zu stellende Frage Antwort geben könne. Wenn Sennaherib dazu imstande ist, will der Ägypter ihm die dreijährigen Einkünfte von Ägypten zahlen, im anderen Falle soll Sennaherib die dreijährigen Einkünfte von Assur an den Pharao zahlen. Sennaherib gerät durch dies Ansinnen in die größte Not, weil keiner von seinen Leuten die gestellte Aufgabe zu lösen sich getraut. Verzweifelt ruft er nach dem toten Achikar. Da bekennt der Scharfrichter, daß er den zum Tode Verurteilten gerettet habe. Achikar wird nunmehr aus seinem Versteck hervorgeholt und erklärt sofort, den Ägypter befriedigen zu wollen. Er läßt zwei Adler abrichten, die zwei kleine Knaben auf ihren Befehl in die Höhe und wieder zum Erdboden herunter tragen. Hoch in der Luft müssen aber die Knaben rufen: Gebt Ton und Mörtel, Hausteine und Ziegel den Bauleuten, die hier müßig sind. In Ägypten, wo er zuerst unter falschem Namen auftritt, führt Achikar dem Pharao dies Wunder vor, und besiegt ihn außerdem völlig in überlegener Beantwortung anderer witziger Rätselfragen. Mit vielen Schätzen kehrt er nach Ninive zurück und erwirbt sich von Sennaherib unter Ablehnung jedes anderen Lohnes die Erlaubnis, an Nadan nach Belieben Rache zu nehmen. Er martert ihn mit ausgesuchten Qualen und hält ihm dabei in einer zweiten Reihe von Sprüchen, die meistens die Form von Tierfabeln haben, die Bosheit und Torheit seines Frevels vor, bis Nadan infolge von so viel

äußerer und innerer Qual wie ein Schlauch aufschwillt und zerplatzt.

Dieser Roman wurde als die arabische Erzählung „vom weisen Haikâr“ gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts in französischer Bearbeitung und dann in Übersetzungen bekannt.¹ Der arabische Text war schon vorher von den Assemani in zwei Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek gefunden, wobei sofort die große Ähnlichkeit der Erzählung mit der griechischen von Aisopos und Ennos bemerkt war. Weitere arabische Handschriften wurden späterhin auf an-

¹ Zuerst in sehr freier Bearbeitung unter dem Titel *Histoire de Sinkarib et de ses deux visirs* bei Chavis-Cazotte, *La suite des mille et une nuits*, Band II, Cabinet des Fées, XXXIX (1788) p. 266—361. Eine Übersetzung gab Caussin de Perceval, *Les mille et une nuits, continués* (1806), Tome VIII, p. 167—221 unter dem Titel *Histoire du sage Heykar*. Caussin bemerkte dazu, daß die von ihm benutzte arabische Handschrift erst vor einigen Jahren erworben sei und noch keine Ziffer habe, sie sei in 4^o und 742 Seiten stark. Das letztere paßt auf Cod Paris 3637 (alte Nummer: 1723), nach dem auch Sir Richard Burton in *Supplemental Nights* (mir unzugänglich) die Geschichte vom weisen Heikâr übersetzt hat, deutsch von M. Henning in Reclams Universal-Bibliothek, Nachtrag XXII, Teil 5. Ferner gab Jos. Agoub bei Eduard Gauttier (1822) eine Übersetzung der *Histoire du sage Heykar*, in der er den Text zweier arabischer Hss miteinander vermengte. Er verfuhr auch sonst willkürlich, indem er in den beiden Spruchsammlungen die Reihenfolge nach Gutdünken änderte, manche Sprüche auch unterdrückte. Diese Arbeit Agoubs ist bei Habicht, Tausend und Eine Nacht Bd. 13 (1825), S. 100—148 ins Deutsche übersetzt.

Ich finde in De Slanes Katalog der arabischen Handschriften der Pariser Bibliothek nur zwei, die die Heikâr-Erzählung enthalten, nämlich außer Cod 3637 (alte Nummer 1723) nur noch Cod 3656 (alte Nummer 2210). Diese beiden Handschriften wird Agoub benutzt haben.

Dagegen beruht die Chavis-Cazottesche Bearbeitung keinesfalls auf Cod 3637, wie Caussin meinte; ob auf Cod 3656, ist zweifelhaft. Es wäre erwünscht, dass ihre vermutlich sehr eigenartige Quelle festgestellt und bekannt gemacht würde. Mir sind auch Caussins und Gauttiers Übersetzungen nicht zugänglich. Ich verweise deshalb für das Vorstehende auf Habicht a. a. O. S. XXVI, XXXVI, XL—XLII, 269. 311.

deren Bibliotheken bekannt.¹ Im Jahre 1875 machte C. H. Cornill in seinen Auszügen aus dem äthiopischen „Buch der weisen Philosophen“ (S. 20—21 40—44) u. a. auch 15 äthiopische Hêkâr-Sprüche bekannt, die aus dem arabischen Haiḵâr übersetzt sind. Sodann machte Georg Hoffmann in seinen Auszügen aus syrischen Akten persischer Märtyrer 1880 S. 182 auf einen von ihm im Britischen Museum entdeckten syrischen Achikartext aufmerksam und konstatierte dabei die Herkunft des arabischen Haiḵâr aus dem Syrischen, zugleich aber erkannte er damals zuerst den Zusammenhang des Romans mit den Achiacharostellen des Buches Tobit. Einen arabischen Text publizierte zuerst der Jesuit A. Salhani in seinen *Contes Arabes*, Beyrouth 1890. Einen altslavischen gab in deutscher Übersetzung V. Jagić in der *Byzantinischen Zeitschrift* I 1892, S. 105—126.² Im Jahre 1896 veröffentlichte M. Lidzbarski einen arabischen Text mit einer neuaramäischen Übersetzung, und im selben Jahre ließ er eine deutsche Übersetzung dieses Textes folgen.³ Ferner gaben F. C. Conybeare, J. Rendel Harris und Agnes Smith Lewis im Jahre 1898 einen arabischen, syrischen und armenischen Text heraus, denen entsprechende englische Übersetzungen und außerdem eine englische Übersetzung der Arbeit von V. Jagić sowie eine Einleitung nebst weiteren Material-Nachweisen bei-

¹ Vgl. auch Lidzbarski ZDMG L 1896, S. 152, bzw. R. Basset im *Journal Asiat. Sér. IX, Tom VI, p. 407f.*

² Im Anschluß an diese Publikation hat E. Kuhns Gelehrsamkeit ebenda S. 127—130 alles bis dahin bekannte Material zusammengestellt.

³ M. Lidzbarski, *Die neuaramäischen Handschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin I* (Semitistische Studien herausg. v. Carl Bezold, Heft 4 u. 5) p. 1—VV. M. Lidzbarski, *Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin* (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde. IV. Band), Weimar 1896, S. 1—41.

gefügt sind.¹ Eine deutsche Übersetzung des Armeniers gab P. Vetter in der Tübinger Theologischen Quartalschrift LXXXVI (1904) S. 332—364.

Die vier bisher bekannten Rezensionen weichen stark voneinander ab, und sind auch in sich selbst keineswegs einheitlich. Sie lassen indessen alle einen gemeinsamen Grundtypus erkennen, der zunächst auf dem Boden des Syrischen zu suchen ist.

Die arabischen Texte sind direkt aus dem Syrischen übersetzt, aber sie gehen auf verschiedene syrische Texte zurück; ebenso steht es mit den armenischen Texten. Komplizierten Ursprungs ist auch der altslavische Text, der durch Vermittlung eines griechischen höchst wahrscheinlich ebenfalls auf einen syrischen zurückgeht. Im Cod Berol Sachau 336 liegt eine Rückübersetzung aus dem Arabischen ins Syrische vor, die aber aus einem syrischen Text stark glossiert ist.² Die bis jetzt bekannten syrischen Handschriften sind jung, nur eine soll von einem alten Exemplar abgeschrieben sein, und sie bieten sehr verschiedenartige Texte.³ Im Ganzen scheinen die arabischen Texte für die Rekonstruktion des Syrsers die wichtigsten zu sein.

Seit dem Jahre 1898 ist die Frage nach der Herkunft und dem Alter des Romans Gegenstand vielseitiger Dis-

¹ The Story of Aḥikar, London 1898. Unter den von R. Harris aufgeführten syrischen Handschriften (S. XXI f.) fehlt Cod Orient 2313. 172 aff. (vermutlich des Britischen Museums), den B. Meißner benutzt hat (ZDMG 1894 175).

² Ich habe diese Handschrift abgeschrieben und zitiere sie im Folgenden oft kurzweg als „Cod Sachau“. Diese Handschrift ist aber nicht zu verwechseln mit dem Cod Sachau 339, aus dem der arabische und der neuaramäische Text Lidzbarskis stammen. Abgeschrieben habe ich auch den arabischen Cod CCXXXVI der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen, den ich im Folgenden mit „Haun“ bezeichne. Nur teilweise habe ich verwertet den (karschunischen) Cod Gothanus A 2652 (al. 589).

³ Vgl. Story of Aḥikar p. XXII und 163.

kussion gewesen.¹ Er verdient in der Tat die Aufmerksamkeit der Semitisten, insbesondere der alttestamentlichen Theologen, er ist aber auch für die Gräzisten von bestimmtem Interesse.

I.

Von Achiacharos oder Achikaros, dem Minister Senna-heribs und Asarhaddons, der von seinem Neffen und Pflege-sohn in ein unterirdisches Gefängnis gebracht wurde, zuletzt aber über ihn triumphierte, ist Tob. I, 21. 22; 2, 10; II, 18; 14, 10. 11 die Rede. Über das Alter und die Herkunft des Achikarromans würde daher verhältnismäßig leicht zu entscheiden sein, wenn diese Tobitstellen ohne weiteres mit dem uns vorliegenden Roman übereinstimmten, wenn sie ferner als ursprüngliche Bestandteile des Buches Tobit angesehen werden dürften. Indessen erfüllen die Tobitstellen diese beiden Bedingungen nicht. In der vorausgehenden Abhandlung ist auf S. 10—15 ihr Verhältnis zum Achikar besprochen und dabei auf S. 15 auf einige Differenzen hingewiesen, die zwischen ihnen und dem Achikar bestehen. Diese Differenzen lassen zunächst wenigstens vermuten, daß der im Tobit vorausgesetzte Achiacharosroman in Einzel-

¹ Behandelt war sie vorher von B. Meißner ZDMG XLVIII 1894 S. 171—196. Vgl. dazu M. Lidzbarski ebenda S. 671—675, ferner Th. Lit. Ztg. 1899 606—609. Sodann Th. Reinach, Revue des Études Juives XXXVIII 1899 S. 1—13; E. Cosquin, Revue Biblique VIII 1899 S. 50—82, 510—531; J. Halévy, Revue Sémitique 1900 S. 23—77; M. Gaster, JRAS 1900, 301—319; P. Marc, Die Achikarsage, Studien zur vergl. Literaturgesch. II 393—411 III 52 f.; P. Vetter, Theol. Quartalschrift 1904 S. 321—364, 512—540 und 1905 S. 321—370, 497—546; W. Bousset, Ztschr. f. Ntl. Wissenschaft VI 1905 S. 180—193. Unzugänglich waren mir Fl. de Moor, Tobie et Achiakar, Muséon NS II 445—489; M. R. James, The story of Achiacharus im Guardian vom 2. Febr. 1898; E. J. Dillon, Aḫīkar the Wise in der Contemporary Review März 1898.

heiten, vielleicht nicht unerheblich, vom Achikar abwich. Ebenso ist auf S. 13 gezeigt, daß die Achiacharosstellen des Tobit allem Anschein nach von späterer Hand eingetragen sind. Deshalb kann jener Achiacharosroman jünger gewesen sein als das Buch Tobit, das vermutlich aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. stammt (s. o. S. 16—22).

Die zwischen dem Buche Tobit und dem Achikar bestehenden Differenzen können allein auf Grund eingehender Untersuchung des Achikar beurteilt werden, was ich am Schluß dieser Abhandlung versuchen will. Hier möchte ich über das Alter jenes Achiacharosromans und seine Verwandtschaft mit dem Achikar nur vorläufig Folgendes bemerken.

Zunächst ist die Interpolation, die in allen drei griechischen Rezensionen des Tobit erscheint, sehr alt und sie stammt wohl eher aus vorchristlicher als aus nachchristlicher Zeit. Sie will ferner den Ruhm Tobits damit erhöhen, daß sie ihn zu Achiacharos in naher verwandtschaftlicher und persönlicher Beziehung stehen läßt. Dabei bezeichnet sie den Achiacharos als einen Juden, sofern sie ihn 1, 21 einen Bruderssohn des Tobit nennt (vgl. auch 11, 18 ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ). Zu den Differenzen zwischen dem Tobit und dem Achikarroman gehört nun auch, daß der Roman von einer Verwandtschaft Achikars mit Tobit nichts weiß; er nennt den Tobit überhaupt nicht. Nur als Juden läßt auch unser Roman, wie weiter gezeigt werden soll, den Achikar deutlich erkennen. Dagegen kann die Verwandtschaft des Tobit mit Achiacharos vom Interpolator des Tobit selbst erfunden sein. Aber daß Achiacharos ein Jude war, setzt der Interpolator bei seinen Lesern als bekannt voraus. Denn nur so ist es zu verstehen, daß er den schließlichen Triumph des Achiacharos als einen eklatanten Erweis der göttlichen

Gerechtigkeit hinstellt, auf den sich der sterbende Tobit mit seinen letzten Worten berufen konnte.

Die im Buche Tobit vorausgesetzte Achiacharosgeschichte war sodann nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, nur mündlich im Umlauf, sondern sie war schriftlich fixiert. Denn nur auf literarischem Wege konnte die ursprünglich fremdländische Erzählung in eine jüdische verwandelt werden. Dazu kommt, daß die Achiacharosstellen des Buches Tobit in sehr bemerkenswerter Weise an den Wortlaut des Achikarromans anklingen.

R. Harris (The Story of Aḫīkar p. L) hat das **ܐܚܝܟܐ** (meine Rechtschaffenheit hat mich gerettet), das Achikar p. **ܐܚܝܟܐ** l. 5 gegenüber dem Nadan gebraucht,¹ mit Tob. 14, 11 **δικαιοσύνη** ῥύεται verglichen.

Beweisender ist Folgendes. Die Schlußworte des Romans lauten im Syrer p. 17 l. 17 „wer eine Grube für seinen Nächsten gräbt, füllt sie mit seiner eigenen Länge (ܡܡܠܐܬܐ) aus“. Das ist = Sir. 27, 26a Syr., und ungefähr dasselbe haben der Armenier und der Slave. Dagegen fügen der Araber der Mrs. Lewis p. 3. und S. 118 und der syrische Codex Berol Sachau 336, dessen Text zumeist aus dem Arabischen übersetzt ist, noch hinzu: „und wer eine Falle (فخا 1. فخاخ) stellt, wird in ihr gefangen“. Das stimmt mit Sir. 27, 26b, und es ist für ursprünglich anzusehen, weil der vorhergehende Satz in der rhythmisch gegliederten Rede für sich allein nicht bestehen kann. Ebenso sagt Achikar beim Araber p. 31 l. 4 u. S. 113 schon vorher zu Nadan: und (Gott) hat mich gerettet, aus einer Schlinge (شرك), die du mir stelltest. Mit diesen Schlußworten des Romans berührt sich nun Tob. 14, 10 Ἀδὰμ (l. Ναδὰμ) δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο.

¹ Vgl. auch p. ح 6 ل. 6 **ما به اهل** = wie Gott mich am Leben erhalten hat wegen meiner Rechtschaffenheit.

In Betracht kommt ferner, daß Achikar p. ١٣ l. ١٣, ١٨ und p. ١٤ l. ١٠ sich dem Könige von Persien und Elam und dem Pharao gegenüber als der Kanzler und der Siegelbewahrer (سهر) des Sennaherib bezeichnet. Der Araber gibt p. ٢١ l. ١١ das syrische (ܫܚܡܐ) erklärend mit „das Siegel seines Geheimnisses“ (خاتم سره) wieder. Dasselbe findet sich im Araber schon am Anfang der Erzählung p. ٢ l. ٩, wo in der syrischen Vorlage gewiß ebenfalls (ܫܚܡܐ) stand. Hierzu vergleiche man Tob. I, 20, wo Achiacharos ὁ οἰνοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητῆς καὶ ἐκλογιστῆς ist.

Der Stoff des Achikarromans war also in einem jüdischen Achiacharosbuch behandelt, das unserm Achikarroman wenigstens verwandt war und spätestens um Christi Geburt, wahrscheinlich aber früher, angesetzt werden muß.

Das Gesagte gilt zunächst nur für die Erzählung des Achikarromans, weil im Buche Tobit nur auf die Erzählung von Achiacharos Bezug genommen ist. Aber für die beiden Spruchsammlungen, die sich am Anfang und am Schluß des Achikarromans finden, ist ein gleich hohes Alter zu vermuten. Denn wenn auch manche und sogar die meisten der in ihnen enthaltenen Sprüche zu der Erzählung in keiner inneren Beziehung stehen, so sind die beiden Lehrstücke im Ganzen genommen doch zweifellos integrierende Bestandteile des Romans. Sie rühren ebenso gewiß vom Verfasser der Erzählung her, wie der Katechismus Tob. 4 vom Verfasser des Buches Tobit. Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne oder gar viele Sprüche später nachgetragen sind. Es liegt aber in der Natur dieser beiden Einlagen, daß sie allgemein menschlich gehalten sind. Obendrein

¹ Das Wort bedeutet eigentlich den Ring, dann den Siegelring, hier den, der ihn (für den König) führt.

sind die beiden Spruchsammlungen und mit ihnen die Erzählung des Romans auf griechischem Boden als alt bezeugt, und zwar so, daß die griechische Bezeugung ungefähr ebenso hoch hinaufreicht, wie die jüdische im Text des Tobit.

Bekannt war Achikar den Griechen schon früh. Um die Autorität, die Mose bei den Juden hatte, zu illustrieren, nennt Poseidonios (135—51 v. Chr.), der Gewährsmann Strabos (XVI 2, 39 p. 762), den Achaikaros als die Autorität der chaldäischen Sekte der Borsippener¹ neben den Gymnosophisten der Inder, den Magern und den Totenbeschwörern der Perser und anderen. Nach Diogenes Laertius (V 50) hat schon Theophrast (300 v. Chr.) ein Werk unter dem Titel Ἀχίκαρος verfaßt. Daß auch die Römer den babylonischen Weisen geschätzt haben, lehrt ein Trierer Mosaik, auf dem er neben der Polyhymnia in Greisengestalt mit der Unterschrift [Ac]icar[us] dargestellt ist (Archäol. Jahrb. V 1890, 4f.).² Wie es sich mit dem dem Theophrast beigelegten Achikaros verhält, muß dahingestellt bleiben. Ich will hier aber den Nachweis führen, daß in früher Zeit, d. h. etwa um Christi Geburt oder nicht lange nachher, ein ursprünglich jüdisches Achikarbuch bei den Griechen verbreitet war, mit dem der uns vorliegende Achikarroman nahe verwandt, wenn nicht identisch ist. Von da aus versuche ich sodann den uns vorliegenden Achikarroman näher zu datieren.

¹ Daß das schon sprachlich unmögliche Βοσπορηνοῖς in Βορσιππηνοῖς zu ändern ist, hat zuerst S. Fränkel (Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie III 735 s. v. Borsippa) und unabhängig von ihm auch E. Schwartz bemerkt. Beide verweisen auf Strabo XVI 1, 6 p. 739 (wo ebenfalls Poseidonios die Quelle ist), wonach die Βορσιππηνοὶ eine Sekte der Χαλδαῖοι waren, von denen sie p. 762 freilich unterschieden werden.

² Vgl. Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie s. v. Akikaros I 1168.

II.

Clemens Alexandrinus, der den griechischen Philosophen vorwirft, daß sie ihre Weisheit größtenteils dem Orient verdanken, nennt dabei unter anderen auch den Demokritos, und sagt von ihm, daß er sich babylonische Sprüche angeeignet habe. Hierfür beruft Clemens sich nicht nur auf eine eigene Erzählung des Demokritos, sondern zunächst auf die ihm irgendwoher zugekommene spezielle Nachricht, daß Demokritos die Stele des Akikaros in Übersetzung seinen Schriften einverleibt habe.¹ Es ist denkbar, daß diese Stele des Akikaros in Babylon oder sonstwo wirklich existierte,² aber der Vorwurf des Plagiats kann gegen Demokritos nicht auf Grund jener Stele erhoben sein, deren Inschrift man mit einer Schrift des Demokritos verglichen hätte. Man muß vielmehr annehmen, daß literarisch umlaufende Sprüche des Akikaros, die man mit Recht oder mit Unrecht von seiner Stele herleitete, als mit Sprüchen des Demokritos übereinstimmend befunden waren.

Für das, was Clemens über die Beziehung des Demokritos zu Akikaros erfahren hatte, findet sich eine eigen-

¹ Strom. I 15 p. 131, 9: Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς (add. ἰδίους, H. Diels will ἐλληνικοὺς statt ἠθικοὺς) πεποιήται. λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἐρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι, καὶ σὺν ἐπισημίνασθαι παρ' αὐτοῦ 'τάδε λέγει Δημόκριτος' γράφωντος κτλ.

² Anderer Meinung ist mit C. Müller (Fragm. Hist. Graec. II 26, 2) auch K. Diels (Fragmente der Vorsokratiker S. 460, 4), die die Angabe von einer Stele des Akikaros für ein bloßes Gerede halten. Indessen hat diese Angabe vielleicht einen wenigstens literarischen Hintergrund. Nämlich die Vita Aesopi, die in dem betreffenden Abschnitte eine Nachbildung des Achikarromans ist, erzählt von einer goldenen Bildsäule, die der König von Babylon dem Äsop errichten ließ (s. z. B. Story of Ahiḱar p. 124 a. E.). Von einer Stele des Äsop in Delphi redet die Vita Aesopi am Schluß. Es ist nicht unmöglich, daß das bei Clemens gemeinte Akikaros-Buch von einer Stele des Akikaros in Babel oder Ninive redete.

artige Parallele bei Shahrastânî (geb. 1071, gest. 1153 n. Chr.) in seinem von W. Cureton (London 1842, 1846) herausgegebenen كتاب الملل والنحل (Buch der Religionen und der Sekten).¹ Cornill hat im Jahre 1875 in seiner Dissertation (das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht, S. 40) den zweiten der in jenem äthiopischen Buche mitgeteilten Hêkârsprüche als einen Demokritospruch bei Shahrastânî p. ۳. ■ (unten) nachgewiesen. Dieser äthiopische Hêkârspruch findet sich in dem von R. Harris (The Story of Ahikar) herausgegebenen Syrer p. ۳۰ unter No. 38, beim Armenier ebenda S. 55 unter No. 26 bzw. 16, beim Griechen ebenda S. 121, 11. Der Nachweis Cornills ist von R. Harris (a. a. O. S. XLIII) nicht übersehen, und er meinte hierin eine Bestätigung der bei Clemens überlieferten Angabe zu finden. Nur konnte das Vorkommen eines einzelnen Achikarspruches unter den Demokritosprüchen Shahrastânîs auch als ein bloßer Zufall angesehen werden. Aber R. Harris hat nicht bemerkt, daß Shahrastânî an jener Stelle dem Demokritos unmittelbar nach einander drei Sprüche beilegt, von denen sich zwei freilich nicht in den äthiopischen, wohl aber in den syrischen, arabischen, armenischen und slavischen Achikarsprüchen wiederfinden.

1. Shahrastânî zitiert لا تطمع احدا ان يطاء عقبك اليوم. فيطأوك غدا. Zu lesen ist am Schluß wohl فيطاء عنقك غدا. Dann ist der Sinn: Laß niemanden danach verlangen, daß er dir auf deine Ferse trete heute, so daß (= damit nicht) er dir trete auf deinen Hals morgen. Das ist = Achikar Syr. p. ۳۰ No. 39: لا احد من احبائك لا يطأ بك اليوم ولا غدا. d. h. laß deinen Gefährten dir nicht auf deinen Fuß treten, damit er dir nicht auf deinen Hals

¹ Übersetzt von Th. Haarbrücker (Halle 1850, 1851).

trete. Vgl. dazu Arab. No. 35^b p. 1 oben: ولا تترك رفيقك d. h. laß deinen Gefährten dir nicht auf den Fuß treten, damit er nicht ein anderes Mal auf deine Brust trete. Ähnlich der Armenier¹ unter No. 47 S. 30 und der Slave¹ nach Jagić unter No. 48 S. 5.

2. Shahrastânî fährt fort: ولا تكن جلوا جدا ليلا تبلغ ولا d. h. und nicht sei süß allzusehr, damit du nicht verschluckt wirst, und nicht bitter allzusehr, damit du nicht ausgespien wirst. Vgl. dazu den Armenier No. 8 S. 26: Be thou not over sweet, so that they swallow thee down, nor over bitter, so that they spit thee out. Ferner den Slaven unter No. 8 S. 3: Sei weder übermäßig süß, damit man dich nicht aufißt, noch übermäßig bitter, damit dir nicht die Freunde davonlaufen.

3. Shahrastânî fährt fort: ذنب الكلب يكسب له الطعام d. h. der Schwanz des Hundes trägt ihm Futter ein, und sein Maul trägt Schläge ein. Das ist = Syr. No. 38^b l. 1. ܕܢܒܐܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ d. h. denn der Schwanz des Hundes gibt ihm Brot und sein Maul Schläge. Ebenso im Cod Haun des Arabers: ذنب الكلب يطعمه خبزاً وفمه يضرب بالحجارة d. h. der Schwanz des Hundes gibt ihm zu essen Brot, und sein Maul gibt ihm zu essen den Wurf (wörtl. den Schlag) mit Steinen. Ebenso Cod Berol Sachau 336: ܕܢܒܐܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܝܠܐ ܕܝܠܐ d. h. denn der

¹ Für den Armenier habe ich neben Conybeares englischer Übersetzung überall auch die deutsche von P. Vetter (Tübinger Theol. Quartalschr. 1904, 330—364) benutzt. Für den Slaven folge ich V. Jagić (Byzantin. Zeitschr. I 111—126), dessen deutsche Übersetzung Conybeare englisch wiedergegeben hat. Ich zitiere aber den Armenier und den Slaven nach Conybeares Seitenzahlen und Nummern.

Schwanz des Hundes gibt ihm Brot, und sein Schwanz gibt ihm Schläge und Steine. Äthiopisch lauten die Worte bei Cornill a. a. O. S. 40: እስመ : አንሳሕሽራተ : ዘቡ : ለክልብ : ይህቦ : ኅብስተ : ወመንከሱሂ : ዝብጠተ : በአእባኝ : = denn das Schweifwedeln des Hundes gibt ihm Brot, aber seine Kinnlade Steinwürfe. Im Slaven fehlt der Spruch, im Armenier ist er in die zweite Reihe von Achikarsprüchen am Schluß der Erzählung (unter No. 26 bzw. No. 16, s. bei Conybeare S. 55) verschlagen. In der Äsopversion (bei Conybeare etc. p. 121, 11) heißt es εὐπροσήγορος ἔσο τοῖς συναντῶσιν, εἰδὼς ὡς καὶ τῷ κυναρίῳ ἄρτον ἢ οὐρὰ προσπορίζει.

Hiernach darf man schließen, daß die Demokritosprüche Shahrastânîs und die uns vorliegenden Achikarsprüche in Beziehung stehen zu den Demokritosprüchen und den Akikarossprüchen, die von dem Gewährsmann des Clemens als übereinstimmend befunden waren. Dieser Schluß ist um so wahrscheinlicher, als Shahrastânî seine Demokritosprüche jedenfalls nicht aus erster Hand hat. Sie sind durch eine längere Überlieferungskette an ihn gelangt, die durch die Vermittlung der christlichen Syrer auf das griechische Altertum zurückreicht.

Die Demokritosprüche Shahrastânîs mit den bei Clemens gemeinten zusammenzustellen, empfiehlt auch ihre Eigenart. Sie alle tragen nämlich den charakteristischen Typus semitischer Spruchweisheit. Dabei kommt für den ersten Spruch noch in Betracht, daß im AT (Jos. 10, 24 vgl. Jes. 51, 23, Ps. 110, 1) der Sieger dem Besiegten den Fuß auf den Nacken setzt. Der zweite Spruch erinnert an Apc. 3, 16: οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὐτε ζεστός οὐτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. Dieser Charakter der Demokritosprüche Shahrastânîs stimmt zu der Behauptung des Gewährsmannes des Clemens, daß Demokritos den Babylonier Akikaros geplündert habe. Auf der anderen

Seite sind die echten Demokritosprüche¹ so unsemitisch wie nur möglich, und der Demokritos des Clemens war ohne Zweifel ein Pseudo-Demokritos, weil er überhaupt mit dem semitischen Akikaros verglichen werden konnte.

Dies Resultat wird durch eine vierte Parallele zu einer Wahrscheinlichkeit erhoben, die man Gewißheit nennen darf.

4. Der 13. Hêkâr-Spruch des Äthiopen lautet in seiner ersten Hälfte bei Cornill a. a. O. S. 43: **ወልደዓ፡ ደኒይስ፡ ደኒ፡ ሰእ፡ ሰእ፡ ሰእ፡ ደኒ፡ ደኒ፡ ደኒ፡ ደኒ፡** = Mein Sohn, besser ist, straucheln mit dem Fuß als straucheln mit der Zunge. Dem entspricht im Arabischen Haikâr No. 45 p. ٦ يا بنى عثرة الانسان برجله اخير من عثرة الانسان بلسانه = Mein Sohn, das Straucheln des Menschen mit seinem Fuße ist besser als das Straucheln des Menschen mit seiner Zunge. Verderbt Syr. p. ٥٥ No. 53^b: **ܡܠܝܚܐ ܠܚܝܬܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ ܕܢܝܢܐ** = denn es ist gut dem Manne, daß er strauchelt mit seinem Fuße, und nicht strauchelt mit seiner Zunge. Dagegen Slv. No. 72^b S. 7: Denn es ist besser mit dem Fuße als mit der Zunge anzustoßen. Im Armenier fehlt der Spruch.

Zu dem äthiopischen Spruch hat Cornill verglichen Shahrastânî p. ٢٩٨ رجلا عثر فقال له تعثر خير من تعثر بلسانك (sc. سولون) = Er (nl. Solon) sah einen Mann, welcher strauchelte; da sagte er zu ihm: straucheln mit deinem Fuße ist besser als straucheln mit deiner Zunge. Ferner verglich Cornill bei Maximus (nach Migne Patrol. Graeca XCI 940): Σωκράτης. Κρεῖττον εἶναι τῷ ποδὶ ὀλισθαίνειν ἢ τῇ γλώσσῃ.²

¹ Vgl. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos (1893), sowie H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker 1903 S. 365ff., bes. S. 459f. u. 589, 44.

² J. Wackernagel verweist mich auf J. von Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta (1905) p. 70, 25, wodurch ich auf C. Wachsmuths Ausgabe des Gnomologium Palatinum (Saturni Philologa Sauppiana 1870) aufmerksam geworden bin. Der Spruch findet sich dort p. 29 No. 108.

Indessen hat schon David Höschel in seiner Sirachausgabe (*Sapientia Sirachi* August. Vind. 1604) zu Sir. 20, 18^a ὀλισθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης darauf aufmerksam gemacht, daß Diogenes Laertius als einen Spruch des Zeno Cit. überliefert habe: κρεῖττον εἶναι τοῖς ποσὶν ὀλισθεῖν ἢ τῇ γλώττῃ (vgl. bei Cobet in Müllers Hist. Graec. Fragm. p. 165, 17). Der Spruch wird dort noch geschmackloser als bei Shahrastânî damit erklärt, daß Zeno im geselligen Verkehr den Wein nicht ganz verachtet habe.

Auch hier erhebt sich die Frage, ob der Spruch griechischer oder semitischer Herkunft ist, und sie kann auch hier nur in letzterem Sinne entschieden werden. In Betracht kommt dafür das Mißverständnis des Spruches bei Diogenes und in der vermutlich griechischen Quelle Shahrastânîs, sodann seine Gleichartigkeit mit den drei oben angeführten Demokritosprüchen Shahrastânîs, namentlich aber die Verwandtschaft, in der er unverkennbar mit Sir. 20, 18 steht. Man kann allerdings darüber streiten, ob er eine Umbildung von Sir. 20, 18 ist, oder ob er umgekehrt bei Sirach abgewandelt ist.¹ Jedenfalls ist es kaum denkbar, daß Sirach, der den Hellenismus so schroff ablehnt, einen griechischen Spruch übernommen hätte. Dazu kommt, daß das ὀλισθαίνειν τῇ γλώσσῃ in dieser eigentümlichen Bedeutung speziell bei Sirach vorkommt.

Profangriechisch findet sich ὀλισθαίνει ἢ γλώσσα im

Wachsmuth belegt ihn weiter aus dem Florilegium Monacense unter No. 65, dem Leidense unter No. 64, bei Antonius Melissa (ed. C. Gesner, Tiguri 1546) II 70 p. 135, 19 (= Migne Patrol. Gr. 136, 1169, 6) und endlich als einen Spruch Zenons bei Diogenes Laert. VII 26 (s. u.).

¹ Für die letztere Annahme dürfte man sich darauf berufen, daß das ὀλισθαίνειν τῇ γλώσσῃ an sich, wie sogleich gezeigt werden soll, zweideutig ist, und der Ausdruck von Sir. 20, 18 somit als Erklärung verstanden werden kann.

Sinne von anstoßen mit der Zunge bei der Aussprache. Dagegen steht Sir. 13, 23 ܠܪܢܐ „straucheln“ von ungeschicktem und unpassendem Reden. Ähnlich ist Sir. 19, 16, wo entweder zu lesen ist oder vom Übersetzer geschrieben sein sollte: ἔστιν ἁμαρτάνων καὶ οὐκ ἀπὸ ψυχῆς, καὶ τίς οὐκ ὠλίσθησεν (Syr. ܠܠܠ) ἐν τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ. Der Ausdruck wird sodann übertragen auf den Spruch: Sir. 20, 20 ἀπὸ στόματος μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή, was schlechte Wiedergabe ist von „im Munde (so Sahid. Syr.) des Toren strauchelt (Syr. ܠܠܠ) der Spruch“; vgl. Prv. 26, 7. Speziell aber bedeutet „mit der Zunge strau- cheln“ bei Sirach „durch ein unbedachtes Wort dem persön- lichen Feinde eine Blöße bieten, die er zum Verderben des Redenden ausnutzt“; vgl. Sir. 25, 8; 28, 26 und namentlich 22, 27; 23, 1. In eben diesem Sinne ist das ὀλίσθαινειν τῇ γλώσσῃ in dem κρεῖττον εἶναι κτλ. gemeint.

Ist der Spruch somit semitischer Herkunft, dann ist er auch als ein alter Achikarspruch anzusehen, der zur Zeit des Diogenes Laertius (150—200 n. Chr.) längst ins Grie- chische übertragen war. Keinenfalls hat Zeno ihn aus Kition mitgebracht, er ist ihm vielmehr von einem Späteren unter- geschoben, und als wahrscheinlich darf angenommen werden, daß er wie die Demokritosprüche Shahrastânîs aus dem Demokritos des Clemens stammt. Bei Maximus wird er dem Sokrates beigelegt, aber R. Harris vermutet wohl mit Recht, daß Σωκράτης hier entstellt ist aus Δημοκράτης,¹ das oft für Δημόκριτος erscheint.² Wie dem auch sein

¹ Die umgekehrte Verwechslung ist nachgewiesen bei H. Diels a. a. O. S. 567, 47.

² Diogenes Laertius hat a. a. O. hinter dem Spruch den Zusatz τὸ εὖ γίνεσθαι μὲν παρὰ μικρόν, οὐ μὴν μικρόν εἶναι. οἱ δὲ Σωκράτους. Die drei letzten Worte sind von Cobet als unecht eingeklammert. Aber sie können sehr wohl von Diogenes herrühren.

mag, jedenfalls ist das Vorkommen eines Achikarspruches bei Diogenes ein starker Rechtstitel dafür, die drei Achikar-Demokritosprüche des Shahrastânî auf den Demokritos des Clemens und damit die Achikarsprüche auf den Akikaros des Clemens zurückzuführen.

Halten wir uns allein an diese drei Sprüche, so ergibt sich nun die Reihe: Clemens Alexandrinus, sein Gewährsmann, Pseudo-Demokritos, griechischer Akikaros, semitischer Achikar. Denn sofern Pseudo-Demokritos ein Grieche war, hat er gewiß nicht direkt aus dem semitischen Achikar geschöpft, sondern aus einem griechischen Akikaros. Die angegebene Reihe führt aber von Clemens (gest. ca. 220 n. Chr.) aufwärts schon für den griechischen Akikaros in das erste Jahrhundert n. Chr. hinauf und ein noch höheres Alter verbürgt sie für den semitischen. Mindestens dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir von Diogenes Laertius auf Pseudo-Demokritos zurückgehn. Damit ist zunächst für die erste Spruchreihe des Achikarromans ein gleich hohes Alter gesichert wie für seine Erzählung durch den Text des Tobit. Man hat indessen, wie schon oben S. 65 bemerkt ist, nicht das mindeste Recht, die beiden Spruchreihen des Romans von seiner Erzählung zu trennen, und als höchst wahrscheinlich ist anzunehmen, daß der von Pseudo-Demokritos benutzte griechische Akikaros auch die Erzählung von Achikar umfaßte.

Nachdem nun die Beziehung des Pseudo-Demokritos zu Akikaros aus Shahrastânî belegt und damit als tatsächlich erwiesen ist, wird es gestattet sein, auf die Möglichkeit von zwei weiteren Parallelen zwischen Demokritosprüchen und dem Achikar hinzuweisen, die die zweite Spruchreihe des Achikar betreffen.

Im arabischen Achikar findet sich bei Mrs. Lewis (p. 19 l. 8 und S. 117) und Salhani, im Cod. Haun und Cod.

Sachau: Mein Sohn, das Alter des Adlers ist besser als die Jugend der (Haun add. stinkenden) Krähe (الغراب, Cod. Sachau ١٥٥٩ = des Geiers). Vgl. dazu den Demokritspruch γῆρας λεόντων κρείσσον ἀκμαίων νεβρώων bei J. C. Orelli, *Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia* I p. 126, 174.¹

Achikar p. ١٥٥ l. 9 und S. 82: Ein Schwein geht (Arab. add.: mit vornehmen Männern) in ein Bad, und als es wieder herauskommt, wälzt es sich in einer Pfütze. Etwas Ähnliches wie den Zusatz des Arabers setzt auch der Armenier (S. 54 No. 24) voraus. — Man hat hieraus mit Recht 2 Petr. 2, 22 erklärt.

Unter Vorbehalt hat R. Harris (Story of Aḥikar p. LXVI) Clem. Alex. Protrept. 75 P. verglichen: ὕες γὰρ φησὶν ἡδονταὶ βορβόρῳ μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι καὶ ἐπὶ φορυτῶν μαργαίνουσι κατὰ Δημόκριτον. R. Harris macht für sich selbst den Einwand, daß vielleicht nur die zweite Hälfte des Satzes dem Demokritos gehöre, die erste dagegen ein populäres Sprichwort sei. Er findet das bestätigt durch Plutarch, de tuenda sanitate 14 (Moralia ed. Bernardakis I p. 315): συστὶν ἐπὶ φορυτῶν μαργανούσαις, ὡς ἔφη Δημόκριτος. Das wird obendrein bestätigt durch Clem. Strom. I 1, 2 317 P, wo allein der erste Satz zitiert wird. Aber auch so bleibt es wahrscheinlich, daß dieser Demokritospruch ein unechter war und aus dem Akikaros stammte. In diesem Falle wäre der Pseudo-Demokritos des Clemens schon bei Plutarch bezeugt und dadurch abermals das hohe Alter jenes Akikaros gesichert. Hierfür läßt sich indessen noch auf anderem Wege der Beweis führen.

¹ Orelli verweist auf Maximus Serm. περὶ γήρωος καὶ νεότητος = C. Gesner, *Loci communes* Francof. 1581 p. 856, bei Migne, *Patr. Graeci* XCI 920.

III.

Verwandtschaft besteht zwischen Achikar und dem griechischen Äsop. Mit der Erzählung des Achikar deckt sich, was in der *Vita Aesopi* von Aisopos und Ennos, dem Könige Lykēros von Babylon und dem Könige Nektanebo von Ägypten erzählt wird.¹ Schon J. S. Assemani erkannte die Identität aus der arabischen Gestalt der Erzählung „vom weisen Ḥaiḳâr“. Befremden muß dagegen, daß man mehrfach die *Vita Aesopi* für die Quelle der Achikar-Erzählung angesehen hat.² Denn eine Vergleichung der beiden Texte lehrt auf Schritt und Tritt, daß die Achikar-Erzählung, sowohl sachlich wie formell der Äsop-Erzählung überlegen ist, die ihr gegenüber als eine dürftige Nachahmung erscheint. Dies Verhältnis der beiden Erzählungen allseitig und in allen Einzelheiten darzulegen würde zu weit führen. Nur in einem, aber auch einem entscheidenden, Punkt, will ich hier den Beweis für die Priorität des Achikarromans erbringen. Zu diesem Zweck muß ich aber vorerst

¹ Dieser Abschnitt der *Vita Aesopi* ist abgedruckt in *The Story of Aḥikar* p. 119—124 nach A. Eberhard, *Fabulae romanenses Graece conscriptae* I Lipsiae 1872. Ich zitiere nach diesem Abdruck. Einen anderen stark abweichenden Text gibt A. Westermann, *Vita Aesopi, Brunsvigae Londini* 1845 auf p. 43—52. Hier heißt der Adoptivsohn Αἴνος, der babylonische König Λυκοῦργος. Der Westermannsche Text ist länger, z. T. anscheinend glossiert, z. T. aber auch ursprünglicher. Vgl. S. 46, 21 ἐν οἷνῳ μὴ βαττολόγει σοφίαν ἐπιδεικνύμενος, ἀκαίρως γὰρ κατασοφίζόμενος διαγελασθήσῃ und damit Sir. 35, 4. — Öfter findet sich das Ursprüngliche auch allein in der lateinischen Übersetzung des Rinuccio d'Arezzo (Rinucius, fälschlich Rimicius). Vgl. überhaupt E. Kuhn in der *Byzantinischen Zeitschrift* I 130, sowie K. Krumbacher, *Geschichte der Byzant. Literatur*² S. 897 f.

² So z. B. O. Keller (*Jahrb. f. class. Philol. Suppl.* IV 1861—1867 S. 372 f.), B. Meißner (*ZDMG* 1894 S. 181—184), und noch neuerdings Th. Nöldeke (*Kultur der Gegenwart* I, 7, S. 109). Richtig urteilte schon J. Zündel (*Rhein. Museum* V 1847, S. 450 ff.); ferner Th. Benfey (*Ausland* 1859 S. 513), E. Kuhn (a. a. O. S. 130).

Es besteht nämlich zwischen der zweiten Spruchreihe des Achikar, die zumeist Tierfabeln enthält, und gewissen äsopischen Fabeln eine Verwandtschaft, die ebenso groß und viel merkwürdiger ist, als die Verwandtschaft zwischen der Achikarerzählung und der Vita Aesopi. Verwunderlich ist, daß das bis dahin fast völlig übersehen werden konnte. Nur B. Meißner (ZDMG 1894 184) hat bei zwei Fabeln, Aes. 123 und 340¹, die Verwandtschaft bemerkt, sie aber unbeschens auf Abhängigkeit Achikars von Äsop zurückgeführt. Indessen reicht die Verwandtschaft viel weiter und sie kann nur in gegenteiligem Sinne erklärt werden. Die dabei in Betracht kommenden Äsop-Fabeln haben sodann fast sämtlich entsprechende Parallelen in Fabeln des Babrius.

Achikar Syr. p. 1. 1 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie der Baum, der zu den Holzhauern sagte: wenn nicht etwas von mir in euern Händen wäre, wäret ihr nicht über mich hergefallen.² Etwas anders sagt der Baum Aes. 123 zu den Holzhauern: Οὐ τοσοῦτον τὸν κόψοντά με πέλεκυν μέμφομαι, ὅσον τοὺς ἐξ ἐμοῦ φυέντας σφῆνας. Dasselbe

² Ähnlich im Araber der Mrs. Lewis (p. 78 l. 1 und S. 115 unten) und des Cod. Haun, sowie im Syrer des Cod. Sachau und im Armenier (S. 52 No. 12). Der Cod. Haun hat erleichternd: Mein Sohn, du wurdest mir ähnlich Leuten, die einen Baum umhauen wollten. Im Cod. Sachau sagt der Baum: „O weh, o weh (ܐܝܬܝܢ ܐܝܬܝܢ ܐܝܬܝܢ), wenn du nicht etwas von mir genommen hättest, so würdest du deine ganze Lebenszeit mir nichts anhaben können.“ Zu diesem Schluß stimmen der Armenier und die Araber.

sagt die Buche Aes. 123^b, wo es ähnlich wie im Cod. Sachau heißt ἐθρήνει ὀλολύζουσα. Anders ist schon Aes. 122, wo die Bäume sich bei Zeus darüber beklagen, daß sie von den Menschen umgehauen würden. Zeus erwidert ihnen: εἰ μὴ γὰρ τοὺς στελειοὺς ἐγεννᾶτε, καὶ πρὸς τεκτονικὴν καὶ γεωργικὴν χρήσιμοι ἦτε κτλ. Das letztere ist obendrein schlechte Erweiterung. Indessen ist hier noch richtig an den Stiel der Axt gedacht, für den Aes. 123, 123^b mit Unrecht die Keile gesetzt sind. Vgl. noch Babr. 38, 143.¹

Beide griechische Versionen gehen auf eine ältere Form zurück, die bei Achikar vorliegt.

Achikar Syr. p. 1. 12 und S. 83: du warst mir, mein Sohn, wie die Schlange, die auf einem Dornstrauch (همل) saß (سَد) und von einem Fluß entführt wurde (مَر). Und es sah sie der Wolf und sagte zu ihnen: Schlimmes sitzt auf Schlimmem und was schlimmer ist als sie beide, führt sie davon. Es sagte zu ihm die Schlange: wenn du hierher gekommen wärest, so würdest du für die Ziegen und ihre Jungen Rechenschaft ablegen.² Vgl. dazu Aes. 145:

¹ Ich zitiere Babrius nach der Ausgabe von Crusius.

² Die Antwort der Schlange fehlt im Armenier (S. 54 No. 21) und im Araber der Mrs. Lewis (p. 28). Der letztere hat: Mein Kind, du bist mir geworden ähnlich dem Drachen (التعبان) ist natürlich aus der karschunischen Vorlage stammende Schreibung für الثعبان, der auf einem Dornstrauch saß (راكب) und er war (Haun sie waren) mitten im Fluß. Es sah sie ein Wolf und sagte: Schlimmes auf Schlimmem und was schlimmer ist, führt sie fort. Der Cod. Haun fügt bei: Und es sagte der Drache zum Wolf: Gibst du die Widder und die Ziegenböcke und die Lämmer, die du gefressen hast, ihren Besitzern zurück? Und der Wolf sagte: Nein. Und der Drache sagte: Dann bist du schlimmer als wir. Das ist falsche Erklärung von حجب به به سوحط beim Syrer. Ähnliches hat der Cod. Mus. Brit. bei Mrs. Lewis, in dem natürlich wie im Haun اشر für اشد zu lesen ist. Ungefähr dasselbe hat auch der Cod. Sachau, der statt des Wolfes einen Löwen hat, übri-

Εχίς ἐπὶ δέσμη ἀκανθῶν εἷς τινα ποταμὸν ἐφέρετο· ἀλώπηξ δὲ παριοὔσα ὡς ἐμβέασατο αὐτὸν, εἶπεν· „ἄξιός τῆς νεῶς ὁ ναύκληρος.“ Vgl. auch Babr. 173.

Die Schlange hat an einem Tallauf oder an einem Flußufer ihre Höhle, bei starken Regengüssen rettet sie sich vor dem Wasser auf einen Dornstrauch, wird aber mit ihm von der Flut weggerissen. Im Griechischen ist dieser Anlaß der Komposition verwischt.

Achikar Syr. p. 1. 4 und S. 81: Du warst mir, mein Sohn, wie [das Rebhuhn],¹ das sich selbst vor dem Tode nicht retten konnte und mit seiner Stimme seine Gefährten ins Verderben brachte. Vgl. dazu Aes. 341, wo der Vogelsteller einem Rebhuhn, das er als Lockvogel hält, das Leben schenkt, und Aes. 356, wo der Jäger ein gefangenes Rebhuhn schlachtet, obwohl und weil es sich er bietet, ihm viele andere zu fangen. Vgl. auch Babr. 138.

Rebhühner durch ein anderes, das in der Falle saß, in die Falle (d. h. etwa in einen Korb mit einer Falltür) zu locken, war eine auch den Griechen bekannte Art des Vogelfangs. Vgl. Aristot. hist. anim. IX 8 (9). Speziell ist aber im AT. das Rebhuhn im Korbe Bild der Heimtücke (Jer. 5, 27 Sir. 11, 30). Achikar sagt in einem einfachen Bilde, daß der Frevler, dessen eigenes Verderben unvermeidlich ist, darauf bedacht ist, Andern das gleiche Schicksal zu bereiten. Aes. 341 356 ist das bloße Bild zu einer Erzählung ausgestaltet. Dabei ist Aes. 341 der gegenteilige Ausgang ins Auge gefaßt: die Bosheit des Rebhuhns rettet

gens aber die letzte Antwort der Schlange wegläßt. Im Slaven fehlt die Fabel ganz.

Im Text steht sinnlos **فأنا**, gemeint ist aber ohne Zweifel das Rebhuhn. Die arabischen Texte haben **الحجله** (so bei Mrs. Lewis p. 27 med), der Cod. Haun **فحل الحجل** = Rebhahn. Der Cod. Sachau setzt dafür eine Gazelle (**أحما**). Im Armenier und Slaven fehlt der Spruch.

ihm das Leben. Dagegen erscheint Aes. 356 als schlechte Ausdeutung der Achikarstelle.

Achikar Syr. p. ܡܗ 1. 9 und S. 80: Du warst mir, mein Sohn, wie eine Ziege, die an einem Sumachbaum (ܐܫܚܐ = *róv̄ς*) stand und ihn fraß. Und es sagte zu ihr der Sumachbaum: Weshalb frißt du mich, da man doch dein Fell mit meinen Wurzeln gerbt (zurichtet, ܦܠܨܝܐ)? [Es sagte zu ihm die Ziege: Ich fresse dich während meines Lebens und bei meinem Tode rottet man dich aus von deiner Wurzel.¹] Vgl. Aes. 404: *Τράγος ἐν τῇ ἐκβολῇ τῆς ἀμπέλου τὴν βλάστην ἔτρωγε. Τοῦτω δὲ προσεῖπεν ἡ ἄμπελος· „τί με βλάπτεις; μὴ οὐκ ἔστι χλόη; ὅμως ὅσον σοῦ θυομένου οἶνον χρήξουσιν, ἐγὼ παρέξω.* Vgl. weiter die Variante Aes. 404^b, Babr. 181, Ignat. diac. (ed. C. Fr. Müller) I 7.

Daß die semitische Version viel prägnanter ist und eben deshalb auch für ursprünglicher gelten muß, leuchtet ein.

Achikar Syr. p. ܡܗ 1. 8 und S. 81: Mein Sohn, eine Vogelfalle (ܦܝܠܐ) war aufgestellt (ܠܐ) auf einem Misthaufen. Und es kam ein Vogel, sah sie und sagte zu ihr: was

¹ Am Schluß ist der Text verderbt. Cod. Haun hat: Mein Sohn, du bist mir geworden ähnlich einer Ziege, die an der Wurzel des Krapps (ܐܠܦܘܐ) stand und fortwährend von ihr fraß. Und es sagte zu ihr der Krapp: warum frißt du mich, da man dein Fell gerbt (ܝܨܒܥܘܢ leg. ܝܕܒܥܘܢ) in meiner Wurzel. Und es sagte zu ihm die Ziege: in meinem Leben fresse ich dich, und in meinem Tode rottet man deine Wurzeln aus und gerbt (ܝܨܒܥܘܢ leg. ܝܕܒܥܘܢ) in ihnen mein Fell. Ungefähr dasselbe haben der Armenier (S. 52 No. 9) und der Slave (S. 21), nur lassen sie (entsprechend dem Syrer) die Ziege nicht die Wurzeln des Krapps (Slave: des Gelbholzes), sondern ihn selbst fressen. Dagegen hat der Araber der Mrs. Lewis (p. 17) nur: Mein Kind, du bist mir geworden ähnlich der Ziege, die die Wurzeln des Krapps (ܐܠܦܘܐ) fraß, und der sagte zu ihr: heute friß von mir und sättige dich, und morgen gerbt man dein Fell in meinen Wurzeln. Das weitere fehlt bei ihm, offenbar mit Recht.

machst du hier? Es sagte zu ihm die Falle: Zu Gott bete (ܡܕܝܠܐ) ich. Es sagte zu ihr der Vogel: Und was ist das in deinem Munde da? Es sagte die Falle: Ein Mahl für die Gäste (ܠܚܝܡ ܚܝܬܐ).¹ Und der Vogel kam heran und nahm es, und da fing sie ihn an seinem Halse. Und als der Vogel sich abquälte, sagte er: Wenn das das Mahl für die Gäste ist, so möge Gott, zu dem du betest, auf deine Stimme nicht hören.² Vgl. Aes. 340: Ὀρνιθοθήρας πτηνοῖς παγίδας ἴστα· κόρυδος δὲ αὐτὸν θρασάμενος ἡρώτα, τί ποιεῖ. Τοῦ δὲ εἰποντος πόλιν κτίζειν, καὶ μικρὸν ὑποχωρήσαντος, πεισθεὶς τοῖς λόγοις προσῆλθεν· ἐσθίων δὲ τὸ δέλεαρ ἔλαθεν ἐμπεσὼν εἰς τοὺς βρόχους. Τοῦ δὲ ὀρνιθοθήρου προσδραμόντος καὶ συλλαβόντος αὐτόν, ὁ κόρυδος ἔφη· „ἐὰν τοιαύτας πόλεις κτίζης, οὐ πολλοὺς τοὺς ἐνοικοῦντας εὐρήσεις.“ Vgl. auch Babr. 215.

Die Achikar-Fabel entwickelt sich ungezwungen aus dem aramäischen Wortspiel ܦܬܐ ܕܠܐ (eine Falle stellen) und ܕܠܐ (beten), das in dem syrischen ܦܬܐ ܕܠܐ (eine Falle war aufgestellt) und ܡܕܝܠܐ (ich bete) wörtlich wiedergegeben ist. Der Ausdruck ܦܬܐ ܕܠܐ bedeutet eigentlich eine Falle neigen, und ܕܠܐ beten heißt ursprünglich sich

¹ Gemeint ist der Anteil am Opfermahl, den man jedem, der eingeladen ist, oder auch zufällig herzukommt, gewährt. Daß das Gebet ein Opfer begleitet, zeigt auch der Schluß.

² Ähnlich der Slave (S. 22) und der Armenier (S. 53 No. 15) sowie der Araber des Cod. Mus. Brit. (bei Mrs. Lewis p. 171 unten und S. 114) und des Cod. Haun und der Syrer des Cod. Sachau. Cod. Mus. Brit. und Cod. Sachau ziehen auch das Stellholz der Falle in das Bild hinein. Der letztere hat da: Und es fragte sie zum zweiten Mal der Vogel und sagte zu ihr: Und was ist das für ein Holz, das an dich gebunden ist? Und es sagte die Falle zum Vogel: Das ist mein Stock und mein ... (ܡܡܝܠܐ), auf den ich mich stütze zur Zeit des Gebets. — Der Armenier hat einen Sperling (= Syr. ܕܡܝܠܐ), der Slave einen Hasen, aber der Araber des Cod. Mus. Brit. ܩܦܫܝ, was Mrs. Lewis richtig = ܡܡܝܠܐ = Lerche = Gr. κόρυδος setzt.

verneigen. Schon hiernach kann die semitische Fabel schwerlich von der griechischen abstammen.

Die Achikar-Fabel ist aber auch insofern ursprünglich, als sie den Frevler als einen Gegenstand vorstellt, den sie ohne weiteres als den gemeinten heimtückischen Frömmeler reden und handeln läßt. Diese Darstellung hat nämlich eine schlagende Parallele an Hos. 5, 1, wo der Prophet im Blick auf den Kultus und die Kultusstätten Nordisraels zu den Priestern und den Großen sagt: „Ihr seid eine Falle (פח) geworden für Mišpa und ein ausgespanntes Netz auf dem Thabor.“ Aus dieser Prophetenstelle ist die Achikar-Fabel wohl überhaupt entsponnen.¹ Dabei sind auch die einzelnen Bestandteile der Falle der Tendenz der Fabel entsprechend ins Menschliche umgedeutet, wodurch die Darstellung sich der Allegorie nähert.

In der griechischen Version ist die Falle zum Werkzeug des Vogelstellers herabgesetzt, weil die Personifikation der Falle der griechischen Vorstellungsweise zu fremdartig war.² Sodann ist die Heimtücke des Frevlers spezialisiert als die Praktik der griechischen Städtegründer. Hierbei ist der Dichter aber unfähig, die gemeinte Sache im einzelnen zu versinnbilden. Vielmehr tritt bei der Ausführung sofort die Sache selbst an die Stelle des Bildes. In jeder Hinsicht ist die griechische Version als Umbildung der semitischen zu verstehen, das Gegenteil ist kaum denkbar.

Achikar Syr. p. 1. 15 und S. 82: Mein Sohn, ein Hund, der von seiner Jagdbeute frißt, wird das Teil der Wölfe.³ Vgl. dazu Babr. 153 den Hund, der seinem Herrn

¹ Vgl. sonst noch Ps. 69, 23 יְהי שִׁלְחָנָם לַפְּנִיָּהם לַפָּח וְלִשְׁלֹמִים לְמוֹקֶשׁ = Möge ihr Tisch vor ihnen zur Falle werden und für die Sorglosen zum Stellholz.

² Ähnlich ist in dem S. 79 angeführten Beispiel die Bosheit des Rebhuhns bei Aes. 341 auf den Jäger übertragen.

³ Ebenso der Armenier (S. 53 No. 14a). Arabisch findet sich der

entläuft, um für sich zu jagen, dabei fett wird, aber auch stets in Lebensgefahr vor den Löwen und Bären ist.

Auch aus der ersten Spruchreihe des Achikar scheint eine äsopische Fabel entnommen zu sein.

Achikar p. ٧٥ No. 75 und S. 66: Mein Sohn, lege keinen goldenen Ring an deine Hand, wenn er dir nicht gehört, damit dich nicht die Toren verlachen. Slav. S. 4 No. 35: Mein Sohn, wenn du kein eigenes Pferd hast, reite nicht auf einem fremden. Wenn es erlahmt, wirst du ausgelacht werden. Arm. S. 28 No. 26: Kind, einen goldenen Ring, der nicht dein ist, stecke nicht an deinen Finger, und kleide dich nicht in Byssus und Purpur, die nicht dein sind. Noch sollst du auf einem Rosse reiten, das nicht dein ist, denn es würden lachen, die es sähen. Man darf hiermit wohl Aes. 410 Babr. 188 den Kahlköpfigen vergleichen, der mit einer Perrücke auf dem Kopfe (ξένας τρίχας τῇ ἑαυτοῦ περιθεῖς κεφαλῇ) ausreitet. Der Wind reißt die Perrücke fort, und er wird ausgelacht.

Einmal scheint eine Episode des Wettkampfs zwischen Achikar und dem Ägypterkönig zu einer Äsop-Fabel umgedichtet zu sein.

In allen Texten des Achikar (vgl. den Syrer p. ٧٥ l. 5 und S. 77f.) und auch in der Vita Aesopi sagt der ägyptische König zu Achikar (bzw. Äsop): „Erkläre mir, Achikar, wie verhält sich folgende Sache: Der Hengst deines Herrn wiehert in Assyrien, und es hören seine Stimme unsere Stuten hier und tun Fehlgeburten.“ Diese Behauptung soll die Nichtigkeit ägyptischer Kriegsvorwände illustrieren. Ihre gegenwärtige Einleitung läßt das freilich nicht

Spruch bei Mrs. Lewis (p. ٢٧ unten), wo لم zu streichen und للديب in للذئب zu ändern ist. Schlechten Text hat auch der Cod. Sachau. Im Slaven fehlt der Spruch.

mehr deutlich erkennen, es ist aber daraus ersichtlich, daß Achikar mit einer schweren Beleidigung der Ägypter antwortet, und der König in Zorn gerät, als Achikar ihn widerlegt hat. Achikar fängt eine Katze¹ und prügelt das heilige Tier auf offener Straße. Die empörte Bevölkerung beschwert sich bei dem Könige, der den Achikar zur Rede stellt. Seine Antwort lautet, diese Katze habe ihn schwer geschädigt. Zu Hause in Assyrien habe er nämlich einen Hahn gehabt, ein Geschenk des Sennacherib, und mit der wunderbaren Eigenschaft, daß, so oft der König sein Erscheinen am Hofe wünschte, der Hahn krähte. Nun sei in der letzten Nacht diese Katze nach Assyrien gelaufen, habe dem Hahn den Kopf abgebissen und sei dann hierher nach Ägypten zurückgekehrt. Der Ägypterkönig erwidert, das sei das Geschwätz eines törichten Greises, denn von Ägypten nach Assyrien seien es 360 Parasangen. Worauf Achikar entgegnet, genau so verhalte sich's mit dem, was der Ägypter von dem assyrischen Hengst und den ägyptischen Stuten gesagt habe.

Aes. 14 fängt eine Katze einen Hahn und will einen gerechten Grund dafür haben, daß sie ihn frißt. Sie wirft ihm vor, daß er durch sein Krähen die Menschen im Schlaf störe. Der Hahn erwidert, eben damit nütze er den Menschen, ὥς ἐπὶ τὰ συνήθη τῶν ἔργων ἐγείρεσθαι. Weiter sagt die Katze, der Hahn sei von frevelhafter Natur, weil er seine eigene Mutter und seine Schwestern begatte. Wieder entgegnet der Hahn, auch das sei zum Nutzen seiner Herren, weil ihnen aus diesem Grunde von den Hühnern so viele Eier gelegt würden. Da erklärt die Katze, wenn der Hahn also viele schön klingende Verteidigungs-

¹ Der Syrer hat freilich **ܡܚܕܐ**, der Armenier „Wiesel“, der Slave „Iltis“, der Araber **السنورة**, Aesop an beiden Stellen αἰλουρος. Vgl. unten S. 86 Anm. 1.

reden bei der Hand habe, so wolle sie ihn nunmehr fressen, weil sie nicht hungern wolle.

Beidemale handelt es sich um einen Hahn, der die Menschen zu ihren Geschäften ruft, und von einer Katze getötet wird. Weiter entsprechen einander: Hengst, Stuten, Fehlgeburten, bzw. Trächtigkeit,¹ und: Hahn, Hühner, Eier. Damit sind die Elemente der beiden Erzählungen erschöpft. Daß sie untereinander in Beziehung stehen, leidet keinen Zweifel. Die Achikar-Version wurzelt aber im ägyptischen Lokal. Man vergleiche, was Diodor I 83 als Augenzeuge über die Tötung einer Katze durch einen Römer berichtet.² Sodann ist die hübsche Antithese, die bei Achikar vorliegt, im Aesop zu einer bloßen Parallele herabgesetzt. Dabei ist es etwas unmotiviert, wenn die Katze zuletzt sagt: πολλῶν εὐπορεῖς εὐπροσώπων ἀπολογιῶν.

* * *

In mehreren der angeführten Fälle liegt beim Griechen eine sehr freie Bearbeitung des semitischen Musters vor. Man darf danach vermuten, daß das semitische Muster in anderen Fällen mehr oder weniger unkenntlich geworden ist. Geht man aber in der Vergleichung weiter, so läuft man Gefahr, zufällige Übereinstimmung mit literarischer Abhängigkeit oder Verwandtschaft zu verwechseln.³ Wenigstens unsicher ist der folgende Fall.

Achikar Syr. p. 1. 6 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie jenes Wiesel, zu dem sie sagten: „Gib dein Stehlen auf und du sollst ein- und ausgehn im Palast des

¹ In der Vita Aesopi abortieren die Stuten nach dem Westermannschen Text, sie werden trächtig nach dem Eberhardschen Text und bei Rinuccio. Im Slaven fohlen sie.

² Zitiert von Hehn Kulturpflanzen und Haustiere⁶ S. 447.

³ Aber vergleichen muß man m. E. die Fabel von dem kupfernen und dem irdenen Topf Aes. 422, Babr. 193 mit Sir. 13, 2.

Königs, wie deine Seele begehrt.“ Und es antwortete und sagte zu ihnen: „Wenn ich silberne Augen und silberne Ohren hätte, ich gäbe mein Stehlen nicht auf.“ Syr. Cod. Sachau: Es sagte zu ihnen die Katze: Das ist mein Handwerk (كاتب = صناعة der arabischen Texte). Wenn ich Augen von Silber und Hände von Gold und Füße von Beryll hätte, meine Diebereien gäbe ich nicht auf.“ Arb. Cod. Mus. Brit. (Lewis p. ٢٨) und Salhani: Mein Kind, du bist ähnlich der Katze,¹ zu der sie sagten: „Laß das Stehlen, damit wir dir eine Halskette von Gold machen und dich speisen mit Zucker und Mandeln.“ Und sie sagte: „Ich werde das Handwerk meines Vaters und meiner Mutter nicht vergessen“ (Salh.: ich werde von dem Handwerk meines Vaters und meines Großvaters nicht abgehen). Arb. Haun: . . . „Tue ab von dir das Stehlen, damit dir der König einen goldenen Ring mache und Armbänder und Halsketten von Gold an deine Hände und deinen Hals.“ Und sie sagte: „Ich tue, was mich meine Väter gelehrt haben, ich lasse es nicht“ Arm S. 54 No. 20: Kind, man sprach zum Wiesel, gib dein gewohntes Wesen auf, so wird dir gestattet werden, ungehindert im Königsgelasse ein- und auszugehn.“ Es sprach das Wiesel: „Wenn meine Augen Gold und meine Pfoten Silber wären, mein gewohntes Wesen würde ich doch nicht lassen.“ Slav. S. 22: Mein

¹ Syr. (auch Cod. Sachau) كاتبة. Deshalb ist „Wiesel“ im Armenier (s. Vetter Theol. Quartalschr. 1904, S. 356, Anm. 2) nicht befremdlich. Slav. hat „Iltis“. Der Arb. Mus. Brit. hat freilich القطه, Salh. Haun السنورة, was beides nach den Lexicis Katze bedeutet. Im Aesop steht γαλῆ, das Wiesel und Marder bedeutet. Ich habe dafür Katze wegen des Genus gesetzt. Von befreundeter Seite werde ich daran erinnert, daß die Hauskatze im Altertum spezifisch ägyptisch und sonst unbekannt war. Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere⁶ S. 447—459, 587—591. Nachzutragen ist dort auf S. 588 589, daß arabisch قطة (kitṭa) für Katze vorkommt.

Sohn, du warst mir wie der Iltis, zu dem man sagte: „Gib das Stehlen auf.“ Er sagte aber: Hätte ich goldene Augen und silberne Hände, ich könnte es nicht aufgeben.“

Bei Aesop 88 verliebt sich eine Katze in einen schönen Jüngling, und auf ihr Gebet verwandelt Aphrodite sie in eine wohlgestaltete Jungfrau. Der Jüngling verliebt sich nun ebenfalls in sie und hält mit ihr Hochzeit. Dabei läßt Aphrodite eine Maus durch das Brautgemach laufen, um zu sehen, εἰ μεταβαλοῦσα τὸ σῶμα ἢ γαλῇ καὶ τὸν τρόπον κατήλλαξε. Sofort springt die Braut auf, um die Maus zu fressen. Da verwandelt Aphrodite sie in eine Katze zurück. Vgl. Babr. 32, Ignat. diac. I 39. Vgl. auch Aes. 149, wo Zeus den Fuchs zum König macht, ihn aber wieder absetzt, als er vom Thron aufspringt, um einen von Zeus gesandten Kantharoskäfer zu fangen. Auch hier will Zeus sehen: εἰ τὴν τυχὴν μεταλλάξασα μετεβάλετο καὶ τὴν ἔξιν.

Man könnte meinen, Aphrodite habe den Marder in eine Jungfrau verwandelt, weil der mit Gold und Silber geschmückte Marder der Achikarfabel dem griechischen Geschmack zuwider war. Aber die Fabel scheint bei den Griechen ins 5. Jahrhundert hinaufzureichen. Vgl. Hehn a. a. O. S. 588, der auf ein Fragment des Komikers Strattis (400 a. Chr.) bei Meinecke, Com. Gr. Fragm. II 2 790 verweist.¹

Da der Marder und der Iltis kein Metall stehlen, so scheint die Achikarfabel auf einen räuberischen Minister gemünzt zu sein.

Eher darf man Äsop zu der unmittelbar vorhergehenden Achikarfabel in Beziehung setzen.

¹ Vgl. auch O. Crusius p. 4 seiner Babrius-Ausgabe. J. Wackernagel verweist mich noch auf Th. Kock, Comic. Graec. Fragm. 731. Vgl. überhaupt Th. Benfey, Pantschatantra I 373—378.

Achikar Syr. p. 1. 3 und S. 82: Du warst mir, mein Sohn, wie die jungen Schwalben, die aus ihrem Nest fielen. Und es nahm sie das Wiesel¹ und sagte zu ihnen: Wenn ich nicht wäre, würde großes Übel euch zugestoßen sein. Sie antworteten und sagten: Deshalb hast du uns in dein Maul gelegt (genommen). Arm. S. 53 No. 13: Kind, du bist mir geworden wie eine junge Schwalbe, die aus ihrem Neste fiel. Und eine Katze fand sie und spricht: „Wenn du fern von mir gewesen wärest, würden dich andere große Übel getroffen haben.“ Es spricht die junge Schwalbe: „Das Gute, das du mir erwiesen hast, soll auf dein eigenes Haupt zurückkehren.“ Aes. 16 und 16^b kommt der Iltis zu kranken Vögeln oder zu einem einzelnen kranken Vogel und bietet sich als Arzt an. Das eine Mal sagen die Vögel auf die Frage, wie es ihnen gehe: καλῶς, ἐὰν σὺ ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῇς. Das andere Mal sagt der Vogel: ἐὰν σὺ παρέλθῃς, ἐγὼ οὐκ ἀποθνήσκω. Vgl. Babr. 121.

Achikar Syr. p. 1. 19 und S. 82: „Mein Sohn, wenn die Götter stehlen, bei wem soll man sie schwören lassen? Und (= aber) ein Löwe, der ein Land stiehlt, wie kann er es bewohnen und essen“? — Beide Sprüche finden sich nur im Syrer, und stark entstellt im Cod. Sachau. Den ersten hat R. Harris mißverstanden: by whom shall they cause men to swear. Der Sinn ist vielmehr: Menschliche Diebe kann man durch den Eid bei den Göttern zum Geständnis und zur Rückgabe bewegen. Gegen stehlende Götter (= Bild gewalttätiger Machthaber) gibt es kein Mittel der Art. Der zweite Spruch scheint den ersten einzuschränken: Unrecht Gut gedeiht auch bei den Machthabern nicht. Das von Löwen gestohlene Land ist Acker-

¹ Syr. ܡܝܫܠܐ; Aesop hat αἰλουρος, mit dessen Bedeutung es ähnlich steht wie mit der von γαλῆ (vgl. Hehn a. a. O. S. 449 f.). Der Armenier hat auch hier „Wiesel“.

land, mit dem das Wüstentier nichts anfangen kann. — Aes. 91 Babr. 2 ist umgekehrt ein Gott bestohlen und kennt den Dieb nicht. Da kommt ein bestohlener Bauer mit den Leuten, die er im Verdacht hat, in die Stadt, um sie bei den Göttern schwören zu lassen. Er verzichtet aber auf sein Vorhaben, als er hört, daß der Gott sich in eigener Sache nicht zu helfen weiß. — Vgl. auch den pflügenden Wolf Aes. 70.

Achikar Syr. p. ۞ 1. 8 und S. 84: Mein Sohn, man setzte den Esel oben an den Tisch,¹ und er wälzte sich und fiel in den Staub. Und sie sagten: er zürnt auf sich selbst, weil er die Ehre nicht annimmt. Man vergleiche dazu Babrius 129 (Aesop 331) den Esel, der aus Neid auf den Schoßhund seines Herrn gegen den Tisch rennt und den Tisch samt dem Tischgerät zerschlägt. Vgl. auch Aes. 338, Babr. 125.

Achikar Syr. p. ۞ 1. 8 und S. 82: Mein Sohn, du warst mir wie der Hund, der in den Ofen der Töpfer ging, um sich zu wärmen. Und nachdem er sich gewärmt hatte, stand er auf, um sie anzubellen.² Sonderbar abgewandelt

¹ Sinnlos hat der Text *ܠܝܫܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ* = „den Kopf des Esels setzten sie in einer Schüssel auf den Tisch“. Der Slave (S. 23) hat gar: Man hat den Kopf eines Esels auf die Schüssel gelegt, und er kollerte in die Asche, und man sprach zum Kopf: Du sinnst nichts Gutes, da du der Ehrenbezeugung ausweichst. Dagegen hat Arb. p. ۲۹ med. und S. 117: „sie setzten den Esel an den Tisch“, was auf Korrektur beruhen kann. Aber die syrische Lesart beruht auf Verkennung von *ܠܝܫܬܐ* (לִישָׁתָא), das man nach hebräischem *שׂוּם* (jemanden zum Obmann machen) unbedenklich annehmen darf. Vgl. Sir. 35, 1 und dazu meinen Kommentar. Das „in einer Schüssel“ ist wohl erklärender Zusatz. Im Armenier fehlt die Fabel.

² Fast genau dasselbe hat der Armenier (S. 54 No. 19). Mehr oder weniger erweitert findet sich der Spruch in den arabischen Texten (vgl. Lewis p. ۲۷ und S. 115) und im Cod. Sachau, der „Bäcker“ für „Töpfer“ hat. Im Slaven fehlt der Spruch.

Achikar Syr. p. 6 seq. (und ähnlich in den anderen Texten) vergleicht Achikar den König von Ägypten mit dem Frühlingsmonat Nisan und seinen Blumen, dagegen den Sennaherib mit dem Gott des Himmels, der im Wettersturm mit Donner, Blitz und Hagel den Nisan und seine Blumen zerschmettert. Vielleicht ist Aes. 414 Χειμῶν καὶ Ἑαρ hiervon abhängig. Vgl. dort besonders die Worte des Winters: Ἐγὼ δὲ ἄρχοντι καὶ αὐτοδεσπότην ἔοικα.

Ach. Syr. p. 100 l. 5 und S. 80: Ein Skorpion sticht in einen Felsen. Der Fels sagt: Du hast auf ein ruhiges Herz gestochen. Er sticht auf eine Nadel. Man sagt ihm: Du hast einen Stachel gestochen, der schlimmer ist als der deinige. Im Arab. Lewis Salh. sticht der Skorpion in Erz; im Arab. Haun in einen Felsen und dann in Blei. Im Arm. (S. 52, No. 8) sticht er in eine Nadel und dann in die Fußsohle eines Kamels, das ihn zerstampft. — Nur entfernt ähnlich sind die äsopischen Fabeln No. 86, wo der

Iltis (γαλῆ) seine Zunge an einer Feile zerleckt, und No. 146, wo die Bitte der Schlange an die Feile, ihr eine Mahlzeit zu geben, von dieser mit der Bemerkung abgewiesen wird, sie gebe nicht, sondern sie nehme nur. Vgl. auch schon Phaedr. IV 8.

Ach. Syr. p. ܐܠ 1. 18 und S. 80: Wenn der Schwanz (Arab. Lewis add.: eines Hundes und) eines Schweines sieben Ellen lang wäre, es würde nie an der Stelle des Pferdes stehen. Und wenn sein Haar weich wäre (und ܐܠܐ?), es würde nie auf den Leib eines Edelen kommen. Im Arab. Haun fehlt der zweite Satz, Arab. Lewis hat dafür nur: und wenn er wie Seide wäre. Arm. (S. 53 No. 12) hat: Und wenn auch seine Haut wie Purpur wäre, dem Leibe eines Königs kann sie doch nicht gleichen.

Ach. Syr. p. ܐܠ 1. 3 und S. 80: Ein Löwe (Arm. Slav.: Wolf) findet am Morgen einen Esel und sagt zu ihm: Willkommen (ܐܠܐ ܠܐܠܐ), mein Herr Kyrios (ܠܐܠܐ ܠܐܠܐ), aber Cod. Sachau und Cod. Haun: mein Bruder und mein Lieber)! Der sagt: Ein Willkommen, wie du es mir gibst, möge dem zu teil werden, der mich am Abend nicht fest angebunden hat, so daß ich dein Angesicht nicht gesehen hätte. Dagegen Arab. Lewis p. ٢١: Du warst mir, mein Sohn, wie ein Löwe, der sich zum Gefährten eines Esels machte. Und eine Zeit lang ging der Esel dem Löwen voraus, und da sprang eines Tages der Löwe auf den Esel und fraß ihn. — Vgl. Aes. 323, 326, 258, 260.

Vgl. hierzu noch Ach. Syr. p. ܐܠ 1. 15 und S. 81: Ein Stier war angebunden bei einem Löwen, und der Löwe wandte sich um und fraß ihn. Nur im Syrer.

Ach. Syr. p. ܐܠ 1. 17 und S. 81: Der Getreidekäfer verwüstet die Kornkammer des Königs, aber er selbst gilt für nichts. Ähnlich Arab. und Arm.

Ach. Syr. p. ܐܠ 1. 19 und S. 81: Man machte an

einen Kochtopf goldene Henkel, aber sein Boden wurde vom Ruß nicht frei. Ähnlich Arab. Haun und Cod. Sachau und Slav., der für den goldenen Henkel eine goldene Kette hat. — Vgl. Ez. 24.

Ach. Syr. p. ܐܠܝܠ 1. 21 und S. 81: Ein Bauer sät auf einen Acker 20 Scheffel Gerste und erntet 20. Arab. Lewis und Cod. Sachau: 10 und 10, Arab. Haun und Armen. S. 52 No. 11: 10 und 5 Scheffel.

Ach. Syr. p. ܐܠܝܠ 1. 6 und S. 81: Der Ziegenbock führt seine Gefährten ins Schlachthaus, kann aber seine eigene Seele nicht retten. Ähnlich Arab. Lewis, Haun und Cod. Sachau. — Im Syrer steht die Fabel hinter der vom Rebhuhn, das die anderen in die Falle lockt (s. o. S. 79).

Zu vergleichen ist aber auch Syr. p. ܐܠܝܠ 1. 17 und S. 83: Man bringt eine Ziege ins Schlachthaus. Weil aber ihre Zeit noch nicht gekommen ist, kommt sie wieder heraus und sieht Kinder und Kindeskind. — Dies Stück findet sich nur im Syrer.

Ach. Syr. p. ܐܠܝܠ 1. 13 und S. 82: „Mein Finger, mein Sohn, (war) auf deinem Munde, und dein Finger (war) auf meinen Augen. Zu was habe ich dich aufgezogen, du Fuchs, daß deine Augen auf die Backenknochen (ܐܝܢܐ ܕܥܝܢܐ) sehen?“ Das letztere ist unverständlich. Der Armenier hat S. 52 No. 6 nach Conybeare: Son, I nurtured¹ thee like the cub of the fox; and thine eye was on thine hole and my finger smooth was on thy mouth and thy fingers were sharpened upon my eyes. Sodann noch Cod. Canon: Son, I nurtured thee like the young of the eagle,² and thy fingers were sharpened against my eyes. For thine eye was evil to look upon me. Vgl. dazu bei Babr. 175 den

¹ Conybeare übersetzt so nach Cod. Canon (vgl. S. XXIV unten), der snoutzi hat gegen ousoutzi (= taught) der übrigen Codd.

² Hier ist der Text entstellt. Vgl. oben S. 74f.

Hirten, der einen jungen Wolf aufzieht, und weiter J. Landsberger, die Fabeln des Sophos S. LXIII.

Ach. Syr. p. 1. 20 und S. 83: Mein Sohn, ich habe Füllen gesehen, die die Mörder ihrer Mütter wurden. Ähnlich Cod. Sachau, und der Slave (S. 22), der von einem Füllen redet.

Ach. Syr. p. 1. 8 und S. 83: Ein Maulwurf kommt aus der Erde hervor, um die Sonne zu sehen. Da stößt ein Adler auf ihn, schlägt ihn und trägt ihn fort. Ähnlich Cod. Sach., der Armenier (S. 54 No. 22) und der Slave (S. 22). — Man vgl. den Adler und die Schildkröte Aes. 419, Babr. 115, Phaedr. II 6, Ignat. Diac. II 40.

Ach. Syr. p. 1. 17 und S. 84: „Du warst mir, mein Sohn, wie jener Palmbaum*, der an einem Flusse stand, und alle seine Frucht war in den Fluß gefallen.*¹ Und als sein Herr kam um ihn abzuhaufen, sagte er zu ihm: Laß mich dieses Jahr, und ich will dir Johannisbrotfrüchte² tragen. Und es sagte zu ihm sein Herr: Mit dem, was dein ist, hast du nichts getaugt, wie willst du mit dem, was nicht dein ist, taugen?

Der Araber (nur bei Lewis p. 19 und Salhani) hat: Mein Kind, du warst mir wie der Baum, der am Ufer des Wassers (stand), leer von Frucht, und sein Besitzer wollte ihn abhaufen. Und er sagte zu ihm: Versetze mich an einen anderen Ort, und wenn ich (dann) nicht Frucht trage, haue mich ab. Und es sagte zu ihm sein Besitzer: Am Ufer des Wassers hast du nicht Frucht getragen, wie willst du Frucht tragen, wenn du an einem anderen Orte bist.

Der Armenier (S. 54 No. 25): Kind, du bist mir ge-

¹ Für *—* hat Cod. Sachau: „der an einem Wege stand“ und dann unverständlich ܡܥܕܢܐ ܠܐ ܡܥܕܢܐ.

² ܡܥܕܢܐ, was auch Heerlinge heißt. Dagegen Cod. Sachau: ܡܥܕܢܐ = ervum.

worden wie eine Palme, die gepflanzt war am Ufer eines Flusses. Da die Frucht herangewachsen war, fiel sie in den Fluß. Es kam der Herr des Baumes, um ihn niederzuhauen. Und es spricht der Baum: „Laß mich an diesem Orte,¹ denn im nächsten Jahre bringe ich Früchte.“ Es spricht der Herr des Baumes: Bis zu diesem Tage warst du mir zu nichts nütze; auch ferner wirst du nichts nützen.

Der Slave (S. 22): Mein Sohn, du warst mir wie ein Apfelbaum, über dem Wasser wachsend. Was er immer als Frucht brachte, das trug das Wasser davon.

Ich habe diese Fabel in allen Versionen hier wiedergegeben wegen des Interesses, das sie für Luc. 13, 6—9 hat. Achikar erwidert mit ihr auf eine Bitte Nadans um Begnadigung, wobei er sich erbieht, fortan der niedrigste Sklave seines Oheims zu werden.

Ach. Syr. p. ܐ 1. 24 und S. 84: Man fragt den Wolf, weshalb er hinter den Schafen hergehe. Er entgegnet, der Staub, den die Herde aufwirble, bekomme seinen Augen gut. Ähnliches haben der Araber, der Armenier (S. 53 No. 16) und der Slave (S. 22). Beim Armenier und im Cod. Haun des Arabers sagt der Wolf geradezu, der Staub sei ein Heilmittel (ܟܠ) für seine Augen, er werde sonst blind (so Arm.).

Ach. Syr. p. ܐ 1. 2 und S. 84: Man bringt den Wolf in die Schule (ܡܕܪܫܐ) und der Schulmeister (ܡܪܬܝܡ) sagt zu ihm: A B C. Er antwortet mit Wörtern für Schaf und Ziege, die mit A B C anfangen.²

Die Fabel von der Sau, die in ein Bad geführt wird

¹ Der Cod. Canon hat: laß mich dies Jahr = Syr. Dagegen klingt das Obige an den Araber an. Der Armenier scheint somit nachträglich nach einem von der Vorlage des Übersetzers verschiedenen syrischen Text korrigiert zu sein.

² S. unten unter No. V.

und als sie herauskommt, sich in der nächsten Pfütze wälzt, ist oben (S. 75) angeführt. Eben dort der Spruch vom Alter des Adlers und der Jugend der Krähe.

Nur der Slave hat (S. 22): Mein Sohn, du ähnelst einem Hirsch, der den Kopf in die Höhe hob und das Geweih zerbrach.

* *

Eine Anzahl von äsopischen Fabeln ist jedenfalls den Achikarfabeln nachgebildet. In welchem Maße das der Fall ist, kann nur eingehende Untersuchung der beiderseitigen Überlieferung lehren. Mir genügt es hier festzustellen, daß das, was Babrius 107 über den semitischen Ursprung der äsopischen Fabeln sagt, nicht rein aus der Luft gegriffen ist:

Μῦθος μὲν, ὃ παῖ βασιλέως Ἀλεξάνδρου,
Σύρων παλαιόν ἐστιν εὖρεμ' ἀνθρώπων,
οἱ πρὶν ποτ' ἦσαν ἐπὶ Νίνου τε καὶ Βήλου·
πρῶτος δέ φασιν εἶπε παῖσιν Ἑλλήνων
Αἴσωπος ὁ σοφός, κτλ.

Wahrscheinlich denkt Babrius, wie unten gezeigt werden soll, hierbei geradezu an den Niniviten Achikar. Später ist dann freilich, wie bekannt, der griechische Äsop ins Syrische übersetzt.¹ Aber die Tierfabel ist z. T. wirklich semitischen Ursprungs und in diesem Fall durch die Juden dem Abendland übermittelt.²

¹ Man findet die literarischen Nachweisungen gesammelt bei Samson Hochfeld, Beiträge zur syrischen Fabelliteratur, Halle a. S. 1893 (Hallische Dissertation). In den dort abgedruckten syrischen Äsopfabeln finden sich auch zwei, die m. E. aus dem Achikar stammen, so No. 29 Jäger und Rebhuhn und No. 40 Katze und Hühner.

² Daß die Tierfabel einfach eine griechische Erfindung sei, ist eine sehr kühne Behauptung. Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman² (1900) S. 580f. Besonnener urteilte O. Keller, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Fabel, Jahrb. für Philologie, Suppl. IV (1861—67), bes. S. 328—335, 353—358. Vgl. überhaupt die bei Keller auf-

IV.

Bei Verwandtschaft von Fabeln bleibt die Frage der Priorität in vielen Fällen streitig, oft ist sie überhaupt kaum zu lösen. Rein objektive Maßstäbe stehen nur in beschränktem Maße für die Entscheidung zu Gebote, und neben ihnen wirken unvermeidlich subjektive Momente auf Votum und Gegenvotum ein. Auf Widerspruch im Einzelnen und auch im Ganzen bin ich daher gefaßt. Indessen läßt sich die Abhängigkeit äsopischer Fabeln von Achikar noch auf anderem Wege mit voller Gewißheit dartun. Der Verwandtschaft äsopischer Fabeln mit Achikarfabeln geht nämlich parallel die Verwandtschaft der Vita Aesopi mit der Achikarerzählung, von der schon oben (S. 76) die Rede war. Dem entspricht nun die Tatsache, daß die Vita Aesopi und die äsopischen Fabeln eine gemeinsame Überlieferung haben. In manchen Äsophandschriften geht die Vita den Fabeln voraus.¹ Die Frage der Priorität darf daher nicht allein für die beiderseitigen Erzählungen im Besonderen und für die beiderseitigen Fabeln im Besonderen beantwortet werden, sie verlangt in beider Beziehung zugleich die Berücksichtigung des gesamten Achikar und des gesamten uns vorliegenden Äsop. Von diesem Gesichtspunkt aus fasse ich nun das Verhältnis der Vita Aesopi zum Achikarroman ins Auge.

Als anerkannt darf ich dabei voraussetzen, daß die Erzählung von Aisopos und Ennos kein ursprünglicher Bestandteil der Vita Aesopi ist. Sie ist sowohl von dem, was ihr vorhergeht, als auch von dem, was ihr nachfolgt, nach

geführte Literatur. Viel Verkehrtes, aber auch Richtiges, findet sich bei J. Landsberger, Die Fabeln des Sophos 1859.

¹ Für das Nähere verweist J. Wackernagel mich auf A. Hausrath, Untersuchung zur Überlieferung der äsopischen Fabeln (Jahrb. f. Philologie, Suppl. XXI, S. 267 ff.).

Darstellung und Diktion völlig verschieden. Damit gibt sie sich deutlich als später eingetragen zu erkennen.

Vergleicht man die Erzählung von Aisopos und Ennos mit dem Achikarroman, so fällt in der Aesoperzählung sofort eine große Lücke und zugleich eine Abweichung in der Anordnung in die Augen. Statt der beiden Spruchreihen des Achikar hat die Äsoperzählung nur eine, und zwar die erste an der Stelle der zweiten.

Im Achikar haben die beiden Spruchreihen, jede an ihrem Orte, ihren guten und ursprünglichen Platz. In der ersten, die ich der Kürze halber als „Weisheitssprüche“ bezeichne, gibt Achikar seinem Neffen eine Summe von Moral- und Klugheitsregeln, um ihn für seine Nachfolge im Vezirat vorzubereiten. Anderer Art ist das Lehrstück, das sich im Achikar am Schluß des Buches findet. Hier nimmt Achikar an Nadan nicht nur mit ausgesuchten körperlichen Qualen Rache, sondern auch damit, daß er ihm in einer Reihe von Sprüchen, die meistens die Form von Tierfabeln haben, die Bosheit und Torheit seines Verhaltens, überhaupt aber alles Frevels, vor Augen hält. Diese Spruchrede hat im Verein mit den Körperqualen den Effekt, daß Nadan, der zwischenhinein vergeblich das Erbarmen Achikars anfleht, wie ein Schlauch aufschwillt und auseinanderplatzt.¹

Dagegen heißt es in der Vita c. XXV, daß Äsop durch seine Fürbitte den Ennos vor der ihm von Lykeros zugedachten Todesstrafe rettete, und sodann als Ennos ihm übergeben wird, οὐδὲν ἀγδὲς αὐτὸν ἔδρασεν, ἀλλ' ὡς υἱὸν πάλιν προσσχών, ἄλλους τε καὶ τούτους ὑπετίθει τοὺς λόγους. Die Rache Achikars ist somit eliminiert, und dem entsprechend folgen nun nicht die anklagenden und drohenden Tierfabeln, sondern c. XXVI die Weisheits-

¹ Bei Chavis-Cazotte erhängt Nadan sich wie in einer Rezension des Äsop (s. u.)

sprüche, die der Achikarroman am Anfang der Erzählung hat. Von der Wirkung dieser Sprüche heißt es sodann: τοῦτοις τοῦ Αἰσώπου τὸν Ἐννον νουθετήσαντος, ἐκεῖνος τοῖς τε λόγοις καὶ τῇ οἰκείᾳ συνειδήσει οἷά τι βέλει πληγεῖς τὴν ψυχὴν, μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας τὸν βίον μετήλλαξεν.¹ Das ist widersinnig oder wenigstens zu fein, um für ursprünglich gelten zu können. Vielmehr gehören die Weisheitssprüche ohne Frage an den Anfang der Erzählung,² und das Ursprüngliche ist nicht die hochherzige Verzeihung, die Äsop dem Ennos gewährt, sondern der gutsemitische Rachedurst Achikars. Der sekundäre Charakter der griechischen Erzählung liegt hier auf der Hand; sie ist eine jüngere Bearbeitung des Achikarromans.

Weshalb hat nun der griechische Bearbeiter die Tierfabeln ausgestoßen und die Weisheitssprüche an ihre Stelle gesetzt? Gewiß hat er es nicht nur deshalb getan, weil ihm die barbarische Rache Achikars anstößig war. Denn dies Moment hätte er auf einfacherem Wege beseitigen können. Der Grund seines Verfahrens kann vielmehr nur der sein, daß er die Tierfabeln Achikars an einem anderen Orte verwerten wollte. Indem er sie zu diesem Zweck von ihrem ursprünglichen Platz entfernte, sah er sich veranlaßt, die dadurch entstandene Lücke wieder zu füllen, und deshalb versetzte er die Weisheitssprüche an die Stelle der Tierfabeln. Zugleich konnte er auf diese Weise den rachgierigen Achikar in den großmütig verzeihenden Äsop verwandeln.

¹ Im Westermannschen Text nimmt Ainos sich selbst das Leben, indem er sich (wie bei Chavis-Cazotte) erhängt. J. R. Harris vergleicht dazu die Varianten Matth. 27, 5 und Act. 1, 18. Selbstmord begeht Ennos aber auch in dem Text des Rinuccio, wo es sogar heißt: ex loco eminentiori se precipitem dedit.

² Das hat auch E. Cosquin hervorgehoben (Revue biblique 1899 VIII S. 61).

Außerdem nahm der griechische Bearbeiter noch eine andere Umstellung vor. Der Achikarroman klingt aus in den schrecklichen Untergang Nadans. Sennaherib gibt ihn der Rache Achikars preis, als er vom glänzendsten Erfolge gekrönt aus Ägypten heimkehrt. Was weiter aus Achikar wurde, hören wir nicht. Das entspricht der moralischen Tendenz des Romans. Dagegen stehen in der griechischen Bearbeitung die Auseinandersetzung Äsops mit Ennos und der Tod des Ennos an einer früheren Stelle. Lykeros übergibt ihn dem Äsop sofort, als er aus seinem unterirdischen Aufenthalt hervorkommt und ehe er nach Ägypten geht. Diese Umstellung erklärt sich vielleicht daraus, daß der Bearbeiter, der den Achikarroman in die Vita Aesopi eintrug, Anschluß nehmen mußte an die letzten Schicksale Äsops in Griechenland. Vielleicht wollte er aber auch die Gewaltsamkeit, mit der er die Weisheitssprüche umstellte und die Tierfabeln aus der Erzählung überhaupt entfernte, dadurch mildern, daß er die Weisheitssprüche vom Anfang der Erzählung nicht an den Schluß, sondern in die Mitte verpflanzte.

Daß der griechische Bearbeiter die Tierfabeln aus der Erzählung ausschied, begreift sich nun weiter allein daraus, daß er eine Vita Aesopi mit einer daran angeschlossenen Sammlung äsopischer Fabeln vorfand, der er auch die Achikar-Fabeln einverleiben wollte. Die Vergleichung des Achikar-Romans mit der Erzählung von Aesop und Ennos beweist, daß die Verbindung, in der die Vita Aesopi in manchen Äsop-Handschriften mit den Fabeln Äsops steht, alt ist, älter als die Eintragung der Erzählung von Aesop und Ennos. Diese Vergleichung nötigt uns aber auch von neuem, unter den Äsopischen Fabeln nach Achikar-Fabeln zu suchen. Sie zeigt uns dabei, daß wir uns bei dieser Untersuchung auf starke Umarbeitung der semitischen Vor-

lagen gefaßt zu machen haben. Das lehrt die große Verkürzung und Umgestaltung, die die Weisheitssprüche Achikars in der Vita Aesopi erfahren haben. Ihre kernige und z. T. sehr originelle Art ist hier zumeist verwischt. Zu einiger Willkür bekennt sich der Bearbeiter hierbei sogar selbst mit den einleitenden Worten: ἄλλους τε καὶ τούτους ὑπετίθει τοὺς λόγους.¹

Was das gefundene Resultat für die Kritik des Äsop und des Babrius bedeutet, übersehe ich nicht und muß das gänzlich den Gräzisten überlassen. Nur Gräzisten können auch darüber entscheiden, ob der Fabeldichter, der die Achikar-Fabeln zu Äsop-Fabeln griechisch neu gestaltete, ohne weiteres identisch war mit dem griechischen Autor, der die Achikar-Erzählung auf Äsop übertrug. Für mich besteht hier nur noch die Frage, woher die im Äsop und bei Babrius nachweisbaren Achikar-Stoffe stammen. Daß diese Autoren direkt aus einem semitischen Achikar geschöpft haben sollten, ist nicht anzunehmen, sie haben vielmehr ohne Zweifel einen griechischen Achikar benutzt. Nun hat es wahrscheinlich zwei griechische Übersetzungen des Achikar gegeben. Außer dem Akikaros, der dem Clemens-Alexandrinus als Quelle des Pseudo-Demokritos bekannt war (s. o. S. 67), ist vermutlich eine zweite jüngere Übersetzung anzunehmen, aus der der altslavische Akyrios geflossen ist. Welche von diesen beiden Übersetzungen wir als die Quelle des Äsop und des Babrius anzusehen haben, hängt zunächst von der Datierung des Äsop und des Babrius ab. Das Alter des uns vorliegenden Äsop ist

¹ Achikars Erzählung von der ägyptischen Katze, die seinen Hahn in Ninive fraß, hat der Bearbeiter in die Vita Aesopi übernommen, außerdem aber findet sie sich in Umdichtung unter den Fabeln (s. o. S. 82ff.). Über einen anderen Fall vgl. oben S. 90 und unten S. 112 Anm. 1.

ungewiß, dagegen ist Babrius spätestens am Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen.¹ Seine Quelle wird daher der Akikaros des Clemens sein. Aber für den Äsop muß derselbe Schluß gezogen werden. Denn diejenigen Fabeln des Äsop, die mit Sicherheit oder größter Wahrscheinlichkeit auf Achikar-Fabeln zurückgeführt werden können, kommen fast sämtlich auch bei Babrius vor und stimmen dabei in allem Wesentlichen genau mit Äsop überein. Also könnten die Achikar-Fabeln des Äsop freilich auch einfach aus dem Babrius stammen. Aber die im Äsop vorkommenden Achikar-Fabeln dürfen, wie oben gezeigt ist, von der Aisopos-Ennos-Erzählung nicht getrennt werden, die nicht durch den Babrius vermittelt sein kann. Deshalb müssen sämtliche Achikar-Stoffe des Äsop ebenso wie die des Babrius aus dem Akikaros des Clemens herrühren. Es bestätigt sich somit die oben (S. 74) ausgesprochene Vermutung, daß dieser Akikaros nicht nur die Achikar-Sprüche, sondern den ganzen Achikar-Roman umfaßte, der somit im ersten nachchristlichen Jahrhundert griechisch vorhanden war.

Dies Resultat ist nicht nur für das Alter des Achikar-Romans, sondern auch für seine innere Kritik von hoher Wichtigkeit. Müssen wir die griechische Achikar-Quelle nicht nur des Babrius, sondern auch des Äsop mindestens bis in das erste nachchristliche Jahrhundert hinaufdatieren, dann sind diese freilich sekundären griechischen Umdichtungen des Achikar-Romans sämtlich von hohem kritischen Wert gegenüber dem starken Dissensus, der zwischen dem syrischen Achikar und seinen Afterübersetzungen besteht. Umgekehrt wird freilich auch auf Grund einer eingehenden

¹ Vgl. O. Crusius in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie s. v. Babrius Col. 2658. Dagegen setzt Lachmann (Babrii Fabulae Aesopeae p. XII) den Babrius schon um 100 n. Chr., was auch Crusius nicht für unmöglich hält.

Vergleichung der Äsop- und Babrius-Texte mit den Achikartexten über den Ursprung der ersteren entschieden werden müssen. In Frage kommt hierbei besonders auch das Verhältnis des Slaven, der, wie schon bemerkt wurde, ebenfalls aus einem griechischen Text geflossen ist, zu dem Armenier, dem Araber und dem Syrer einerseits und zu den Äsop-Texten andererseits.

V.

Die vorstehenden Untersuchungen haben ergeben, daß spätestens um Christi Geburt ein jüdischer Achiacharos-Roman und spätestens im ersten Jahrhundert n. Chr. ein griechischer Akikaros existierte, und daß diese beiden Bücher in naher Verwandtschaft zu dem Achikar-Roman standen, der uns vor allen Dingen syrisch erhalten ist. Die Verwandtschaft des syrischen Achikar mit dem jüdischen Achiacharos ist aus den Anspielungen des Buches Tobit gewiß, die Verwandtschaft des griechischen Akikaros mit dem syrischen Achikar ist aus den Demokritos-Sprüchen Shahrastanis, den Fabeln des Babrius und des Äsop, sowie aus der Äsop-Ennos-Geschichte erwiesen. Dabei hat sich die Meinung, daß der syrische Achikar den griechischen Äsop voraussetze, als unbegründet herausgestellt. Diese Sachlage führt zu dem Schluß, daß der griechische Akikaros und der syrische Achikar jeder für sich aus dem jüdischen Achiacharos hervorgegangen sind. Dieser Schluß wird bestätigt durch die Sprache und den Inhalt des syrischen Achikar und durch den Inhalt ihm paralleler griechischer Stücke.

Daß der arabische *Ḥaiḳâr* aus syrischem Text, bzw. verschiedenen syrischen Texten, übersetzt ist, steht fest. Direkt aus dem Syrischen stammt auch der armenische *Khikar*, und indirekt, d. h. durch Vermittlung einer griechischen Über-

setzung, wohl auch der kirchenslavische Akyrios. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese griechische Übersetzung der Akikaros des Clemens Alexandrinus war. Jedenfalls sind der armenische und slavische Text voll von Semitismen, wogegen der syrische Text überall gutsyrische bezw. aramäische Sprachfarbe hat und keine Gräzismen aufweist.

Daß der Armenier und der Slave auf syrische bezw. aramäische Vorlagen zurückgehen, beweist z. B. der der ersten Spruchreihe angehörende Spruch Syr. No. 14 (p. 61 und S. 61), Arab. No. 17 (p. 4 und S. 90), Armen. No. 10^a (S. 26), Slav. 10 (S. 3): „Mein Sohn, ein Reicher (ܐܒ ܕܪܝܚܐ) aß eine Schlange, und sie sagten: Zu seiner Heilung (al. aus Weisheit) aß er sie. Und es aß sie ein Armer (ܐܒ ܕܦܪܝܐ), und sie sagten: Für seinen Hunger aß er sie.“ Der Araber hat den Ausdruck ܐܒ ܕܪܝܚܐ und ܐܒ ܕܦܪܝܐ (vgl. ܐܒ ܕܪܝܚܐ = aram. בר חורין, hebr. בן חרים) richtig verstanden, der Armenier und der Slave haben falsch „der Sohn eines Reichen, der Sohn eines Armen.“¹

Daß alle anderen Versionen aus dem Syrischen bezw. Aramäischen stammen, zeigt weiter die allen Versionen gemeinsame, oben S. 80ff. besprochene Fabel von der Falle und dem Vogel, die sich auf einem syrischen bezw. aramäischen Wortspiel aufbaut.

Daß weiter der syrische Text aus dem Aramäischen übersetzt ist, wird höchst wahrscheinlich durch die ebenfalls allen Versionen gemeinsame Fabel vom Wolf, der zum Schulmeister gebracht wird und von diesem aufgefordert, A B C zu sagen, mit Wörtern für Schaf und Ziege antwortet (s. o. S. 94). Beim Slaven sagt er: Zicklein, Böcklein, beim Armenier: Ziege, Böckchen, Lamm, beim Araber der Mrs Lewis: Widder und Ziegenbock sind in meinem

¹ Falsch versteht auch R. Harris, richtig J. Halévy.

Leibe (خروف وجدى فى بطنى), im Cod. Haun: Widder, Ziegenbock, bei Salhani: Widder, Ziege, Ziegenbock (خروف), beim Syrer von Rendel Harris: Ziegenbock, Schaf (فان زيبا), im Cod. Sachau: Lamm, Ziegenbock (امنا زيبا). Zugrunde liegt dem allen, wie D. Simonsen ZDMG 1894 S. 698 bemerkt hat, aramäisches אמרא ברחא נדיא. Das erste und letzte Wort sind allerdings ebensowohl syrisch wie aramäisch, aber ברחא ist im Syrischen sehr selten und gewiß nur Lehnwort aus dem Aramäischen.

Die von R. Harris abgedruckte syrische Handschrift ist jung und ihr Text ist, wie die Afterübersetzungen zeigen, vielfach sekundärer Natur. An manchen Stellen wird er von christlicher Hand überarbeitet sein. Christliche Bearbeitung könnte deshalb auch an vielen Orten biblische und speziell alttestamentliche Sprachfarbe aufgetragen haben. Gleichwohl läßt sich beweisen, daß der syrische Text keine syrisch-christliche Konzeption, sondern Übersetzung aus dem Aramäischen ist. Ich lese auf den ersten Seiten folgende Beispiele zusammen.

p. 1. 5 heißt Achikar ܐܚܝܟܐ = der Kanzler des Königs. Auf ܐܚܝܟܐ in diesem Sinne (= hebr. סֵפֶר) wäre kein christlicher Syrer verfallen; hier ist aramäisches סֵפֶר übernommen. Vgl. Ezr. 4, 8. 9. 17. 23.

p. 1. 19 nennt Sennaherib den Achikar ܐܚܝܟܐ = mein Ratgeber = aram. בעל תרעיתי. Vgl. אִישׁ עֲצָתוֹ. Jes 40, 13.

p. 1. 8 vgl. 1. 11 sagt Sennaherib ܐܝܬܝ ܐܝܬܝ ܐܝܬܝ ܐܝܬܝ = wie gelaufen ist Achikar vor meinem Vater Asarhaddon, d. h. wie er ihm gedient hat. Der Ausdruck (vgl. רָוַץ לִפְנֵי 1 Sam 8, 11; 2 Sam 15, 1; 1 Reg 1, 5) bedeutet hier dasselbe wie הִתְהַלַּךְ לִפְנֵי 1 Sam 2, 35 und ist zweifellos aramäisch bzw. hebräisch.

Das an solchen Stellen durchscheinende aramäische Ori-

ginal hatte aber auch speziell jüdische Sprache. Beim Syrer p. ܚܕ 1. 4 ergeht an Achikar als Antwort auf sein Gebet ܒܬ ܩܘܠ = aram. ברת קול, neuhebr. בת קול. Das hätte kein christlicher Syrer von sich aus gesetzt; die בת קול kennen wir in dieser Bedeutung nur als jüdisch.

Sehr zahlreich sind überhaupt die Berührungen mit der Sprache des AT und sie sind derartig, daß sie aus der Benutzung des AT durch einen Christen nicht erklärt werden können. Von Anderen, namentlich von R. Harris (p. LIII—LX) und von J. Halévy (*Revue Sémitique* 1900 S. 57 ff.), ist in dieser Beziehung manches aufgeführt. Aus dem AT stammt Pharao, als Name des Ägypterkönigs, Nebuzaradan, als Name des Bruders Nadans. Man hat sodann mit Recht Sir 4, 26 mit Syr No. 65 Arab. 62 Arm. 81^a der ersten Spruchreihe verglichen, ebenso Syr. No. 45 46 Arm. 69 Slav. 54 55 mit Sir. 22, 14 15 Prv. 27, 3, ebenso Syr No. 73 Arab. 61 Slav. 96 mit Ps 141, 4 5. R. Harris hat ferner auf die Zahlensprüche aufmerksam gemacht, die sich im Araber und Armenier am Schluß der ersten Spruchreihe und im Slaven unter Nro 116 finden, auf das öfter wiederkehrende „der König lebe ewig,“ und auf starke Anklänge der Erzählung an Dan 2, 2 27; 4, 4; 5, 7; 2, 11; 4, 30, wozu Halévy noch Dan 2, 20 23 fügt. Halévy vergleicht weiter Syr p. ܚܕ 1. 16 und S. 82 „Die Hand, die nicht taugt soll von ihrer Schulter abgehauen werden, und das Auge, in dem keine Sehkraft ist, soll der Rabe aushacken“ mit Job 31, 22 Prv 30, 17, ferner Syr. ܚܕ 1. 20 und S. 67 „was die Hand nicht erworben hat, das schont das Auge nicht“ mit dem hebräischen לא תחום עין על.

Ich verweise sodann auf das, was ich oben S. 82 über den jüdischen Charakter der Fabel von der Falle und dem Vogel, oben S. 72f. über den auch bei Diogenes Laertius überlieferten Achikarspruch, und oben S. 64 über den auch im

Sirach vorkommenden Spruch bemerkt habe, der am Schluß unseres Achikar-Romans steht und ebenso in dem im Buche Tobit benutzten Achiacharos-Roman sich fand.

Zahlreich sind aber namentlich die Berührungen mit der ATl Weisheitsliteratur und hier besonders mit Sirach. Sie sind so groß und so eng, daß man schon danach auf ein jüdisches Original schließen muß. Allerdings war die ältere Weisheit der Juden, und also auch ihre ältere Weisheitsliteratur, einigermmaßen international orientalisches. Aber der Hinweis darauf bedeutet hier nichts, weil öfter zugleich spezifisch jüdische Denkweise durchblickt.

Syr. p. ٢ No. 2 und S. 60: Mein Sohn, wenn du ein Wort gehört hast, so sterbe es (Slav. es möge verfaulen) in deinem Herzen. Vgl. Arab. 2 Arm. 1^b Slav. 2. Das ist identisch mit Sir. 19, 10 Syr. **ܡܝܢ ܕܡܬܝܢ ܕܡܬܝܢ ܕܡܬܝܢ**. Ich habe in meinem Kommentar mit Unrecht den griechischen Wortlaut vorgezogen.

Syr. p. ٢ No. 5 und S. 60: Erhebe nicht deine Augen und siehe an eine geputzte und an den Augenlidern geschminkte Frau. Ähnlich Arm. 2, etwas anders Arab. 9 Slav. 4. Zum Erheben der Augen in der Bedeutung von sinnlicher Schamlosigkeit vgl. Sir. 23, 5 26, 9 μεταωρισμός ὀφθαλμῶν, wo Syr. **ܡܬܝܢ ܕܡܬܝܢ** und **ܡܬܝܢ ܕܡܬܝܢ**, sowie Didache 3, 3 ὑψηλόφθαλμος.

Syr. p. ٢ No. 2 und S. 61 vgl. Arab. 13 und Arm. 7. Der Spruch ist eine Komposition aus Tob. 4, 15 17 (s. o. S. 14).

Syr. p. ٢ No. 13 und S. 61: So lange Schuhe an deinen Füßen sind, zertritt die Dornen und mache einen Weg für deine Söhne und für die Söhne deiner Söhne. Vgl. Arb. 16 Arm. 9 Slav. 9. Das Zertreten der Dornen = Unschädlichmachung der Feinde wie Jes. 27, 4 **וְשִׁית בְּמַלְתָּמָה מִי יִתְּנִי שְׂמִיר אֶפְשָׁעָה בָּהּ**.

Syr. p. 10 No. 15 und S. 61: Mein Sohn, iß deinen Anteil (ܡܨܝܝܬܝ), aber nach dem deines Gefährten strecke deine Hand nicht aus.¹ Ähnlich Arab. 18 Arm. 10^b Slav. 12. Man vgl. Sir. 34, 16 ܐܚܝܬ ܕܒܪ ܫܫܡ ܠܦܢܝܝܝܬ und Sir. 34, 18 ܠܦܢܝ ܪܥ ܐܠ ܬܘܫܬ ܝܕ.

Syr. p. 10 No. 16 und S. 61: Mein Sohn, mit dem, der sich nicht schämt, soll man auch kein Brot essen (ܐܠܐ ܕܠܡܢ ܐܠܡܢܐ) = keine Tischgemeinschaft haben). Ähnlich Arab. 19^a Arm. 10^c Slav. 13. Vgl. 1 Cor. 5, 11. Der Spruch ist jüdisch. Bei den Heiden schließt verschiedene Religion die Tischgemeinschaft aus, bei den Juden die verschiedene Stellung zur nationalen Religion. Übrigens schicken Arm. Slav. voraus: Und mit einem Unerschrockenen gehe nicht auf eine Reise. Vgl. Sir. 8, 15 ܥܡ ܐܚܝܪܝ ܐܠ ܬܠܝܝܬ ܕܕܪܝܝܝܬ.

Syr. p. 10 No. 26 und S. 62: Mein Sohn, die Flüche deines Vaters und deiner Mutter bringe nicht über dich, damit du nicht am Glück deiner Kinder keine Freude erleben mögest. Ähnlich Arab. 26 Arm. 18 Slav. 24 25. Vgl. Sir. 3, 5 ܐ ܬܝܡܳܐܳܢ ܦܳܬܳܪܳܐ ܳܝܳܦܳܪܳܐܳܢܳܬܳܗܳܝܳܬܳܐ ܳܝܳܬܳܐ ܳܬܳܝܳܠܳܡܳܐܳܬܳܐܳܝܳܢ (Syr. ܐܠܐ ܡܢ ܚܝܐ) und dort v. 9.

Arm. S. 28 No. 24: Verschiebe nicht den Tag deines (gelobten) Opfers, sonst möchte etwa der Herr an deinen Opfern kein Gefallen haben. Christlich abgewandelt im Slaven S. 4 No. 33. Vgl. Sir. 18, 22f.

Syr. p. 10 No. 49 und S. 64: Besser ein guter Name als viele Schönheit, denn der gute Name besteht für Ewigkeit, aber Schönheit verschleißt und verdirbt. Ähnlich Arab. 47 und 7, Arm. 50 Slav. 63. Vgl. Sir. 41, 11 37, 26 Prv. 10, 7.

¹ Cod. ܐܠܡܢܐ [ܐܠܡܢܐ] ܐܠܡܢܐ, aber die fragmentarische Handschrift (Syr. 1 p. 10 No. 15) hat ܐܠܡܢܐ ܐܠܡܢܐ. Verderbt war ܐܠܡܢܐ in ܐܠܡܢܐ. Man änderte letzteres in ܐܠܡܢܐ, weil ܐܠܡܢܐ, nicht aber ܐܠܡܢܐ mit ܐܠܡܢܐ verbunden wird.

Syr. p. ܥܘܢ No. 50 und S. 64: Besser der Tod als das Leben für den Mann, der keine Ruhe hat. Und besser der Laut der Totenklage in den Ohren des Toren als Gesang und Freude. Ähnlich Arab. 48; abgewandelt und verkürzt Slav. 64. Vgl. Sir. 30, 17; 41, 2 Koh 7, 12.

Syr. p. ܥܘܢ No. 52 und S. 64: Zwinge nieder (ܥܘܢ) das Wort in deinem Herzen, und es wird dir wohl gehen. Denn wenn du änderst (ܥܘܢ) dein Wort, hast du (zugrunde gerichtet oder besser:) verloren deinen Freund. Cod. Sachau: Vergrabe und verbirg das Wort in deinem Herzen und enthülle nicht das Geheimnis deines Nächsten. Und wenn du es enthüllst, so hast du entfernt seine Liebe von dir (vgl. Sir. 22, 19 20 Syr.). Arm. No. 55 hat: Denn wenn du die Rede änderst, wirst du angenehm (oder: ein Schmeichler) sein. Auch Arm. las das schlechte ܥܘܢ. Zugrunde liegt vielleicht eine falsche Übersetzung des aram. תנא, תני im Sinne von Weitererzählen. Jedenfalls handelt es sich um nichts anderes. Vgl. Sir. 19, 7 5 usw.

Syr. p. ܥܘܢ No. 57 und S. 65: Entferne dich nicht vom Freunde deines Vaters, vielleicht kommt dann dein Freund nicht zu dir. Vgl. aber auch Arab. 56 Arm. 77. Der erstere hat nach Cod. Haun: Entferne dich nicht von deinem ersten Freunde, damit nicht der andere von dir fliehe und nicht bleibe. Vgl. Sir. 9, 10 Prv. 27, 10.

Syr. p. ܥܘܢ No. 60 und S. 65: Freue dich nicht über deinen Feind, wenn er stirbt. Ähnlich Arab. 58^a Slav. 79^a. Der Erstere fügt bei: denn in kurzer Zeit wirst du sein Nachbar (oder Genosse) sein. Vgl. Sir. 8, 7.

Syr. p. ܥܘܢ No. 71 und S. 66: [Nicht] gibt die Hand, die satt war und hungrig geworden ist, und nicht die, die hungrig war und satt geworden ist. Arb. 66 Cod. Haun: Sei Gefährte dem, dessen Hand satt, gefüllt ist (Cod. Haun: dem, der früher satt war und hungrig geworden ist), und

nicht sei Gefährte dem, dessen Hand geschlossen, hungrig ist (Cod. Haun: dem, der hungrig war und satt geworden ist). Vgl. Alfab. Sir. תתיהב לך יד די הות שביעא ולא דהות כפינא ושביעא.¹

Die Zahl der Sirach-Parallelen ließe sich noch stark vermehren.² So vergleicht z. B. Achikar den Pharao und seinen Hofstaat mit dem Nisan und seinen Blumen (Syr. p. 1. 14 und S. 75), Sirach den Hohenpriester Simon im hebräischen Ausdruck mit den Blumen des Abib (s. meinen Kommentar zu Sir. 50, 8).

VI.

Überhaupt behandeln die Weisheitssprüche Achikars fast überall dieselben Themata wie Sirach, oft in auffällig übereinstimmendem Ausdruck, oft auch in charakteristisch verschiedenem. Schon das führt zu der Vermutung, daß Achikar und Sirach ungefähr gleichzeitig sind. Ein Unterschied fällt freilich in die Augen: das religiöse Moment tritt

¹ Einige talmudische und rabbinische Parallelen zu den Achikar-Sprüchen sind nachgewiesen von M. Gaster JRAS 1900, 301—319. — Über z. T. sehr merkwürdige Neutestamentliche Parallelen vgl. man R. Harris, The Story of Aḥikar S. LX—LXVII, und J. Halévy, Revue Sémitique 1900 S. 61—69. Zwei davon sind oben S. 75 und S. 93 f. besprochen. Vgl. auch S. 98.

² Natürlich ist in jedem einzelnen Falle mit der Möglichkeit späterer Überarbeitung zu rechnen, von der biblische Floskeln oder auch ganze Sprüche eingetragen wurden. So beruht Slav. No. III S. 10 „wie ein Zaun ohne Stütze sich nicht gegen den Wind wehren kann“ auf Sir. 22, 18 χάρακες ἐπὶ μετεώρου κείμενοι κατέναντι ἀνέμου οὐ μὴ ὑπομείνωσιν. Denn hier ist χάρακες schlechte Lesart statt des auch vom syrischen Sirach bezeugten χάλικες. Der in den übrigen Versionen fehlende Spruch ist also griechischen Ursprungs. Ferner ist der nur im Syrer sich findende Spruch Syr. p. 120 No. 72 (vgl. S. 66 der Übersetzung) = Sir. 9, 8. Er stammt augenscheinlich aus dem syrischen Sirach, aber im ersten Stichus weicht er von allen bekannten syrischen Sirachtexten ab und stimmt mit dem Hebräer und dem Griechen. Diese Interpolation ist somit entweder sehr alt oder jung.

im Achikar zurück, und die Weisheit ist hier viel mehr Lebensklugheit als bei Sirach, und vollends im Tobit. Der Ninivit Achikar wird Jude, aber man merkt nicht viel davon; der Ninivit Tobit ist von vornherein zum Juden gemacht und nichts als ein gesetzeseifriger Jude. Der Gegensatz gegen das Heidentum kommt freilich, wie unten gezeigt werden soll, auch im Achikar zum Ausdruck. Aber wie ganz anders steht es damit im Tobit und bei Sirach! Man darf nicht einwenden, daß das mit der Lebensstellung Achikars und mit dem zugrunde liegenden ausländischen Märchenstoff gegeben war. Denn damit wäre der Unterschied noch nicht aufgehoben, und übrigens schöbe man ihn so nur auf die Wahl des Stoffes zurück. Ist aber der Achikar ein jüdisches Buch und stammt er aus vorchristlicher Zeit, dann ist er aus diesen Gründen vor der syrischen Religionsverfolgung, und auch noch vor Sirach und Tobit anzusetzen. Nur so begreift sich die relativ blasse Gestalt, in der das Judentum uns hier entgegentritt.

Bestimmte zeitgeschichtliche Merkmale sind in Weisheitsprüchen wie denen des Achikar nicht zu erwarten. Bemerkenswert ist indessen der nur im Syrer sich findende Spruch p. 220 No. 63 und S. 65: „Wenn du ein Priester Gottes bist, so sei auf der Hut vor ihm, und in Reinheit gehe hinein vor ihn und entziehe dich (von vor ihm =) seinem Dienste nicht.“ Das erinnert an die Klagen über die lässige Kultusübung der Laien und der Priester bei Sirach, zu dessen Zeit der Hohepriester am Versöhnungstag nicht mehr amtierte (vgl. meinen Kommentar S. 476 ff.).

Ebenso möchte man in der romanhaften Erzählung des Buches nach Anhaltspunkten für seine genauere Datierung kaum suchen. Sie liegen aber gleichwohl zu Tage.

Jüdische Denkweise und zugleich eine politische Zeitlage sind uns schon oben S. 84 in der Erzählung vom Wett-

kampf zwischen dem Ägypterkönig und Achikar entgegengetreten. Daß Achikar ein heiliges Tier der Ägypter öffentlich durchprügelt, ist eine so grobe Verhöhnung der ägyptischen Religion, wie sie nur einem Juden, schwerlich aber einem heidnischen Asiaten, zuzutrauen ist. Ebendort schien zugleich ein aktueller politischer Gegensatz zwischen Assyrien und Ägypten durchzublicken. Beide Momente treten deutlich hervor bei der Auflösung der vier Rätsel, die der König von Ägypten dem Achikar bei seiner Ankunft aufgibt.¹

An vier aufeinanderfolgenden Tagen findet Achikar, als er den Palast betritt, den König und seinen Hofstaat in Kleidern von je zwei verschiedenen Farben (z. B. den König in Schwarz und den Hofstaat in Weiß), die täglich wechseln. Aus den Farben muß Achikar erraten, was der König mit seinem Hofstaat jedesmal vorstellen will, d. h. aber auch, wem er in seiner Königsherrlichkeit gleich sein will. Nacheinander rät Achikar zur höchsten Zufriedenheit des Königs auf den Bel und seine Priester,² die Sonne und ihre Strahlen, den Mond und die Sterne, den Frühlingsmonat Nisan und seine Blütenpracht. Durch diese scheinbar grenzenlose Anerkennung seiner Ansprüche wird der Ägypter übermütig und fragt den Achikar, wem denn Sennacherib gleiche. Achikar antwortet, der König möge erst einmal aufstehen, wenn er von seinem Herrn reden solle, und als der König sich erhebt, erklärt Achikar, sein Herr gleiche dem Gott

¹ Der Passus steht im Syrer p. 1. 12 — p. 1. 7 und S. 74 — 76, im Araber p. 19 — 21 und S. 106 — 108, im Armenier S. 47 f., im Slaven S. 19, im Griechen S. 122.

² Der Armenier hat dafür „dem Gott (diq) und seinen Priestern“, was aber auch heißen kann: „den Göttern und ihren Priestern“. — Im Slaven und im Griechen, die hier überhaupt stark gekürzt sind, fehlt dieser Passus.

des Himmels¹ und seine Diener den Blitzen. Wenn er wolle, sende er Tau und Regen, und wenn er anders wolle, entsende er Blitz und Donner, Nordwind und Hagel, daß Sonne, Mond und Sterne nicht scheinen, daß der Bel und seine Priester sich nicht auf der Straße zeigen könnten, und der Nisan und seine Blüten zerschmettert würden.² Der Sinn ist klar: meinem Herrn gegenüber bist du in all deiner Macht und Herrlichkeit völlig ohnmächtig. Sobald er will, vernichtet er dich.

1 In der von R. Harris abgedruckten syrischen Handschrift ist das Wort ausgekratzt, R. Harris druckt \ \. Alle mir zugänglichen arabischen Texte (auch Codd. Haun, Goth sowie der Syrer Sachau 336) haben „dem Gott des Himmels“. Im Slaven und im Griechischen (s. o. S. 90) fehlt auch dieser Passus. Dagegen hat der Armenier „dem Belshim.“ Ebenso ruft Achikar am Anfang der Erzählung im Armenier die Götter Belshim, Shimil und Shamin um Gewährung von Nachkommenschaft an. Belshim geht auf syrisches ܒܠܫܝܡ (2 Makk 6, 2 = Ζεύς) zurück. Chavis-Cazotte (Cabinet des Fées XXIX S. 268 f. 324) haben nicht für „dem Gott des Himmels“, (wie Bousset S. 183 Anm. 2 unrichtig angibt), sondern vorher für „dem Bel“ dem Bilelsanam, und ebenso am Anfang der Erzählung statt der drei Gottesnamen des Armeniers. Dahinter steckt lediglich بيل الصنم = Bel, der Götze, was auch die arabischen Drucke und Handschriften für „dem Bel“ haben.

soll sich das daraus ergeben, daß der König von Ägypten mit dem Bel und Sennaherib mit dem Gott des Himmels oder dem Belshim verglichen werde. Allerdings zollt Achikar dem Ägypter anscheinend die denkbar höchste Anerkennung, indem er ihn nicht mit einem ägyptischen Gotte, sondern mit dem im ganzen semitischen Vorderasien, speziell in Babylon, aufs höchste verehrten Bel vergleicht. Aber hinter dieser Anerkennung steckt der grimmigste Spott, der sich nicht nur gegen den Ägypterkönig in seiner stolzen Pracht, sondern zugleich gegen das Heidentum kehrt. Denn wenn Achikar sofort weiter sagt, daß, sobald es dem Sennaherib beliebe, der Bel und seine Priester nicht einmal auf die Straße gehen könnten, so verhöhnt er damit nicht nur den Ägypter, sondern zugleich den Bel,¹ dem der Ägypter gleichen will. Das ist im Munde eines heidnischen Semiten platterdings undenkbar. Hier ist ein Jude am Wort.

Gegenübergestellt wird dem Bel „der Gott des Himmels“. Allerdings hat der Armenier für das letztere Belshim, das, wie oben (S. 112 Anm. 1) gesagt ist, auf ein syrisches ܠܠܬܝܐ zurückgeht. Es entsteht somit die Frage, welche von beiden Lesarten die ursprüngliche ist und welche auf Korrektur beruht. Dabei kann es sich nur um eine christliche Korrektur handeln, weil Araber und Armenier, die hier allein in Betracht kommen, ohne Zweifel von dem christlichen Syrer abhängen. An sich wäre es nun denkbar, daß im Syrischen ܠܠܬܝܐ von christlicher Hand in „den Gott des Himmels“ geändert wäre, in Rücksicht auf die Funktion, die dem Gott beigelegt wird. Aber viel wahrscheinlicher ist, daß man den „Gott des Himmels“ durch ܠܠܬܝܐ ersetzt hat, weil man die Vergleichung des Senna-

¹ In welcher Weise der Spott speziell auf den Bel zutraf, ist schwer zu sagen. Vielleicht sind aber Prozessionen gemeint, bei denen ein Bild des Bel herumgetragen wurde.

herib mit dem Gott des Himmels unerträglich fand. Dazu kommt, daß „der Gott des Himmels“ spezifisch jüdisch, nicht aber christlich ist und deshalb auch nicht auf christlicher Korrektur beruhen kann. Obendrein wird die Lesart des Armeniers dadurch verdächtigt, daß er umgekehrt statt des Bel „die Götter“ oder „Gott“ hat. Schließlich wäre die Antithese von Bel und Bel des Himmels unverständlich. Die Lesart „Gott des Himmels“ ist also die ursprüngliche, und der Gott des Himmels, dem gegenüber Bel ohnmächtig ist, ist kein anderer als der Judengott.

Sehr merkwürdig ist nun freilich, daß Sennaherib, der im Buche Tobit (1, 18—20) die Juden in Assyrien verfolgt und auch dafür ein schlimmes Ende nimmt, der ferner im Sirach (48, 18) als der genannt wird, der seine Hand gegen Zion ausstreckte und Gott in seinem Übermut schmähte, — hier mit dem Himmelsgott verglichen wird. Der Grund kann nur der sein, daß hinter dem Sennaherib, von dem die dem Verfasser überkommene Achikar-Nadan-Geschichte redete, hier im Roman ein ganz anderer König steht, der die Sache der Juden führt oder führen soll. In der Tat ist der Sennaherib des Romans kein eigentlicher Asiate; mit dem Bel, mit dem vielmehr sein Gegner verglichen wird, hat er kaum zu tun. Er ist im Grunde auch nicht der armelige Schattenkönig, dessen Hauptaktion das Rätselspiel mit dem gleich gearteten Ägypter ist und der hierbei die dreijährigen Einkünfte seines Reiches verliert oder die Ägyptens gewinnt. Er ist ein mächtiger Kriegsheld, der, sobald er will, Ägypten zerschmettert. Das Pathos, mit dem Achikar dem Ägypter das ankündigt, ist echt, aus ganzer Seele läßt der Verfasser ihn so reden. Also ist Ägypten hier der Feind der Juden, Assur ihre Hoffnung. Dann ist aber wie an manchen Stellen des A. T., die aus griechischer Zeit stammen, Assur das seleucidische Reich

wie Ägypten das ptolemäische. Denn es gibt nur einen Zeitpunkt in der jüdischen Geschichte, in dem die Juden von Ägypten bedrückt waren und dabei auf Hilfe aus dem Norden hoffen konnten und gehofft haben, das ist die Zeit Antiochus' III.¹ Damals haben sie mit voller Leidenschaft für die Seleuciden gegen die Ptolemäer Partei ergriffen und in den Seleuciden ihre Retter begrüßt. Nach dem Buche Daniel (II, 14) haben sie die Siege Antiochus' III.² mit einer Begeisterung aufgenommen, die sogar zu einer messi-

¹ Man muß in der Vergleichung des ägyptischen Königs mit dem Bel deshalb speziell eine Verhöhnung der göttlichen Verehrung sehen, die die Ptolemäer nach dem Vorbilde der Pharaonen für sich in Anspruch nahmen. Vgl. Niese, *Gesch. der griech. und maked. Staaten* II 112 ff.

² Nadan verdächtigt den Achikar bei Sennacherib durch gefälschte Briefe Achikars an den König von Persien und Elam und den von Ägypten, die er dem Sennacherib in die Hände spielt. Hinter dem Könige von Persien und Elam steckt wohl der Partherkönig oder überhaupt die Feinde im Osten, mit denen Antiochus nach der Schlacht bei Raphia zu tun hatte. Der persische König heißt im Araber bei Habicht (= Galland-Gauttier-Agoub) und bei Chavis-Cazotte „Akis, König von Persien“. Dagegen bei Salhani, Mrs. Lewis und im Cod. Haun: Haun < (أخيش) (Lew. >) الملك ابن شاه حليم (Salh. Lew. حكيم). (Haun >) (و)العجم. Burton hat nach Henning „Achjasch Abnâ Schah, Arzt des Königs von Persien und Barbarenland“. Auch er las also wohl حليم. Der Syrer hat Cod. Sachau 336 nur (so) الملك ابن شاه حليم. Der Slave: „der König von Persien Halon.“ Die Lesart حكيم ist schlecht, denn es entsprechen einander حليم und شاه حليم. Der von Lidzbarski herausgegebene arabische Text hat الملك ابن سامحليم ملك الفرس. Lidzbarski (*Geschichten und Lieder* S. 12 Anm. 3) sucht hinter Achaš ein Achašweroš. Aber diese Gleichung ist schon wegen des Kaph im Syrer zu verwerfen. Allerdings hatte Antiochus III. in Armenien mit einem Xerxes zu tun, aber in Persien mit Arsaken Tiridates und Arsakes III., und übrigens mit Achäus. — Von Interesse ist noch, daß auf die Nachricht von der Herausforderung des Sennacherib durch Phraao ein großer Teil der Bevölkerung von Assyrien nach Ägypten flüchtet, aus Furcht vor der drohenden Steuererhöhung. Vgl. den Araber p. IV l. 7 seq. Das setzt voraus, daß die beiden Reiche an einander grenzen.

anischen Schilderhebung führte. In dieser Zeit konnte ein jüdischer Autor den Vergleich Antiochus' III. mit dem Gott des Himmels wagen (vgl. Zach. 12, 8), und in eben diese Zeit führt die bei aller Verschiedenheit so stark hervortretende Verwandtschaft des Buches mit Tobit und Sirach.

VII.

R. Harris und J. Halévy haben mit Recht den uns vorliegenden Achikar für ein jüdisches Buch erklärt, das um 200 v. Chr. geschrieben ist. Von hier aus stände daher der Ursprünglichkeit der Achiacharosstellen des Buches Tobit nichts im Wege. Auf der anderen Seite ist die Interpolation, wie oben (S. 63) bemerkt wurde, jedenfalls alt. Sie braucht nicht viel jünger zu sein als der Tobit selbst und sie begreift sich ebenso leicht, wenn sie aus einem ungefähr gleichzeitigen, wie wenn sie aus einem jüngeren oder älteren Buche stammt.

Es fragt sich nun aber, wie die oben (S. 15) aufgeführten Differenzen zwischen den Achiacharosstellen des Buches Tobit und dem Achikar zu erklären sind, d. h. ob dem Interpolator das Buch in wesentlich anderer Gestalt vorlag. Unumgänglich ist diese Annahme nicht.

Zunächst ist die Gleichsetzung von Ναδάμ (S. o. S. 12f.) mit Nadan graphisch und lautlich unbedenklich.

Zweifelhaft muß bleiben, ob der Interpolator, indem er den Achiacharos als Verwandten des Tobit und damit als geborenen Juden hinstellt (s. o. S. 63), lediglich frei erfindet, oder ob Achiacharos schon in dem ihm vorliegenden Achiacharos-Text, wie in unserm Syrer und Slaven, wenigstens als geborener Jude erschien. Die Verwandtschaft Tobits mit ihm kann der Interpolator leicht erfunden haben. Es lag sehr nahe, die beiden ninivitischen Juden, die im Dienste Asarhaddons standen, zu Verwandten zu machen.

Denkbar ist aber auch, daß er selbständig, und ebenso ein Anderer unabhängig von ihm, die heidnische Abkunft des Achiacharos beseitigt hat.

Einzuschränken ist sodann, was S. 15 über Tob. 14, 10 ὡς ἐκ τοῦ φωτός ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος bemerkt wurde. Man kann sich für diese Ausdrucksweise nämlich auch auf unsern Achikar-Roman berufen. Vgl. z. B. den Araber der Mrs. Lewis p. 21 l. 6 v. u.: Du wurdest mir wie der, der (mich) begrub im Schoß der Erde. Ähnliches geht dort vorher. Vgl. auch den Syrer p. 21 l. 21 seqq. und S. 83, den Armenier S. 51 No. 3 und den Slaven S. 22 Z. 23ff.

Ferner ist oben S. 15 bemerkt, daß das Tob. 14, 10 von Nadan Gesagte καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος nicht ohne weiteres nach dem εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος der längeren Textrezension verstanden werden dürfe. Ungenau¹ ist aber dort gesagt, daß der Wortlaut des kürzeren Textes nicht zu der Art stimme, in der Nadan im Achikarroman gefesselt werde. Der Armenier und der Slave sagen über den Ort, an dem Nadan starb, nichts. Nach dem Syrer war es die Vorhalle des Hauses Achikars. Aber bei den Arabern der Mrs. Lewis und Burtons wirft Achikar den Nadan, nachdem er ihn gezüchtigt hat, „an einen finsternen Ort (Burton nach Henning: in ein schwarzes Loch) neben dem Abtritt,“ wobei dann freilich die burleske Vorstellung entsteht, daß Achikar bei jeweiligem Betreten des Abtritts² dem Nadan die zweite Spruchreihe zu Gemüte führte.

¹ Die Schuld trifft mich, nicht Herrn Dr. Joh. Müller.

² كلما يدخل ويخرج. Der Cod. Haun und der von Lizbarski herausgegebene arabische Text gleichen zwischen dem Araber und dem Syrer aus. Sie lassen den Nadan freilich geradezu in den Abtritt geworfen werden, fügen aber hinzu والكنيف عند باب الدار. Eine Spur des Ursprünglichen hat sich vielleicht noch beim Slaven erhalten, wo der erste Spruch der zweiten Reihe lautet: „Ich hatte dich auf den Thron der Ehre gesetzt und du warfst mich in den Kot.“ Bei Chavis-Cazotte (S. 357) ist von einem unterirdischen Gefängnis die Rede.

Ähnlich steht es mit Tob. 2, 10, wo der Interpolator von einem Abgang des Achiacharos nach der Elymais redet. Hiervon sagt der uns vorliegende Roman nichts, er nennt nur gelegentlich den König von Persien und Elam als einen Feind des Sennaherib neben dem Pharao, mit welchen beiden Achikar nach der falschen Beschuldigung Nadans konspiriert haben sollte. (S. o. S. 115). Der Aufbau des Ganzen läßt scheinbar auch keinen Raum für die Annahme, daß eine Digression Achikars nach der Elymais in unseren Texten ausgefallen sei. Aber daß der Interpolator lediglich in grobem Fehlgriff Ägypten und die Elymais verwechselt hätte, ist auch nicht leicht anzunehmen. Nun wird Achikar in allen bekannten Texten schließlich deshalb zum Tode verurteilt, weil Nadan ihn durch einen gefälschten Brief des Königs bewogen hat, assyrische Truppen nach dem Tale Naschrin zu führen, die er, wie Nadan dem Sennaherib vor- spiegelt, im Dienste des Pharao gegen seinen Herrn kämpfen lassen will. In der Äsop-Ennos-Geschichte ist dagegen ganz allgemein von den Feinden des Lykeros die Rede. Aber eine andere Version scheint der bei Chavis-Cazotte zugrunde liegende arabische Text zu bieten, wo hier an Stelle des Pharao der Perserkönig steht (s. Cabinet des Fées XXXIX S. 284—295). Der Interpolator des Tobit hatte vielleicht eine ähnliche Version vor Augen.¹ Dann konnte der Abgang des Achiacharos nach der Elymais bei ihm die Zeit seiner Verurteilung zum Tode bedeuten.

¹ Es ist sehr wohl denkbar, daß ein arabischer Text auch hier das Ursprüngliche erhalten hätte. Der gefälschte Brief des Achikar an den König von Persien und Elam hat nämlich in der gewöhnlichen Gestalt der Erzählung gar keine Folgen. Dazu kommt, daß im Araber der Mrs. Lewis, Agoubs und Burtons sowohl der Perserkönig wie der Pharao in das Tal Nasrîn bestellt werden. Im Arm. fälscht Nadan nur einen Brief Achikars, im Äsop Ennos nur einen des Äsop.

Die Differenzen zwischen den Achiacharos-Stellen des Buches Tobit und dem uns vorliegenden Achikar-Roman sind somit keineswegs der Art, daß sie die wesentliche Identität des dort vorausgesetzten Buches mit dem unsrigen ausschließen. Für die Identität sprechen dagegen laut die oben S. 64 f. aufgeführten Berührungen, überhaupt aber der gesamte Inhalt des Romans, durch den er sich als ein vorchristlich-jüdisches Buch erweist.

VIII.

Daß dem Roman ein nichtjüdischer Erzählungsstoff zugrunde liegt, ist selbstverständlich. Das Thema vom Streit zweier Vezire, das auch im Buche Esther vorliegt, ist im Orient vielfach behandelt und gewiß nicht jüdischen Ursprungs. Zweifellos unjüdisch ist der gutartige Sennaherib (s. o. S. 114). Sodann ist der Name Nadan wohl assyrischer Herkunft, zumal assyrisch Nadin ganz wie das entsprechende hebräische נתן als abgekürzter Eigenname nachgewiesen ist. Assyrisch wird ferner Achikar sein, da mit achu gebildete assyrische Eigennamen nicht selten sich finden. Wie es mit den übrigen Eigennamen steht, kann nur nähere Untersuchung lehren. Den Namen des Scharfrichters Nebusamak hat M. Lidzbarski mit phönizischem מרסמך verglichen.¹

Weitverbreitet sind mehrere der Rätsel, die der Pharao dem Achikar aufgibt; keinenfalls sind sie alle jüdische Erfindungen.² Aber das Verkleidungsrätsel und das von der Katze und dem Hahn sind wenigstens jüdisch umgestaltet (s. o. S. 111, 112 ff.).

¹ Zum Teil werden die Namen Erfindung des jüdischen Autors sein, wie das bei Nebuzaradan, dem Bruder Nadans, kaum zweifelhaft ist.

² Man findet vielerlei Material bei E. Cosquin und B. Meißner in den oben S. 62 Anm. genannten Abhandlungen.

Indischen Ursprungs ist vielleicht das Rätsel vom Jahr.¹ Hier ist in der arabischen Rezension, d. h. bei Gauttier-Habicht (vgl. Habicht S. 140), in dem arabischen und dem daraus übersetzten neuaramäischen Text Lidzbarskis (p. 1. und 11), im Cod. Haun und in dem aus dem Arabischen übersetzten Syrer Cod. Sachau 336, — auch die Zahl der Stunden und der Tage des Jahres angegeben. Alle diese Texte haben 8763 (Gauttier-Habicht offenbar nach Korrektur 8760) Stunden und 365 Tage. Auch die Texte Lidzbarskis haben so, aus bloßem Versehen hat er in seiner deutschen Übersetzung (Geschichten und Lieder S. 33) 8736 verstanden. Nun ist allerdings ein Jahr von 8763 Stunden = $365 \frac{1}{8}$ Tagen sehr sonderbar. Die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß 8763 Änderung für 8736 ist. Nämlich 8736 Stunden sind 364 Tage, was Henoch 72, 32 Jubil. 6, 32 als die Dauer des Jahres angegeben wird. Diese Autoren wußten ohne Zweifel von der Jahresdauer von 365 Tagen, ihre 364 Tage sind Ausfluß jüdischer Orthodoxie, sie stammen wohl aus Gen. 7, 11; 8, 14, wo diese Rechnung augenscheinlich vorausgesetzt ist.² Die Umsetzung von 8736 in 8763 ergab sich für einen arabischen Übersetzer aber sehr leicht aus seinem Besserwissen und sodann daraus, daß im Syrischen und Aramäischen stets die Zehner vor den Einern genannt werden, im Arabischen dagegen die Einer vor den Zehnern. So wurde aus **٨٧٦٣** ein **ثلاثة وستون**. Ich nehme daher 8736 als das Ursprüngliche an und finde somit hier eine jüdische Ausgestaltung des Rätsels.

¹ Vgl. E. Windisch ZDMG 1894 S. 353—357; B. Meißner ebenda S. 182; M. Lidzbarski ebenda S. 674; Th. Reinach REJ 1899 S. 8; J. Zündel, Rhein. Museum V S. 450ff. Indessen kann das Rätsel seiner Natur nach auch spontan an verschiedenen Orten entstanden sein.

² Nach J. Wackernagels einleuchtender Vermutung reduzierte man 365 Tage auf 364, um das Jahr genau auf 52 Wochen zu bringen.

Dunkel bleibt selbstverständlich auch der Ursprung der Tierfabeln Achikars. Aber als jüdisch darf man, wenigstens in der vorliegenden Gestalt, die Fabel von der Falle und dem Vogel in Anspruch nehmen (s. o. S. 80—82), und ebenso die vom Rebhuhn in der Falle (s. o. S. 79). Als semitisch wird man die Tierfabeln Achikars vorläufig überhaupt ansehen dürfen. Denn daß die Fabeldichtung auf semitischem und speziell auch auf hebräischem Boden heimisch war, lehrt zur Genüge die Fabel Jdc. 9, 8—15, die vielleicht bedeutender ist als viele Äsopische zusammengenommen.

Im größten Umfang sind, wie oben gezeigt ist, die Weisheitssprüche Achikars als jüdisch anzusehen. Sie haben dabei auch einen individuellen Typus, der von dem des Sirach verschieden ist. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich einzelne heidnische Sprüche darunter finden, wie in den von P. Land (*Anecdota Syriaca* I 64ff. 156ff. vgl. II 17f. 25f.) herausgegebenen syrischen Menander-Sprüchen.¹ Aber der Beweis dafür ist bisher nicht erbracht.²

Als heidnisch hat R. Harris den Spruch Syr. p. ٧٠ No. 70 und S. 66 bezeichnet: **ܚܒ ܐܝܢܐ ܥܡܝܠܐ ܡܢ ܕܡܝܢ ܕܝܠܐ** was er übersetzt: My son, if thou shalt find a find before an idol, offer the idol its share of it. Aber der syrische Text ist sinnlos. Jedenfalls kann **ܚܒ** nicht mit dem Vorhergehenden verbunden wer-

¹ Diese Sprüche sind für die jüdische Kulturgeschichte lehrreich und wären einer eingehenden Untersuchung von kundiger Seite wohl wert. Semitische Sprachkenntnisse sind aber für solche Aufgaben — wie freilich auch für sämtliche biblische Studien — unentbehrlich.

² Was W. Bousset in der auf S. 62 Anm. 1 genannten Abhandlung aufführt, besteht die Probe nicht. Der von ihm dort S. 187 zitierte Spruch Arm. 79 Slv. 76 lautet nicht „Es ist besser, sie stehlen dir deine Götter,“ sondern „sie stehlen dir deine Güter.“ Auch die englische Übersetzung hat goods (nicht gods).

den. Denn daß der Fund vor dem Gottesbilde gemacht würde, wäre ein zu spezieller Fall. Zieht man die Worte dagegen zum Folgenden, so ist der Text lückenhaft. Denkbar wäre allerdings, daß ein Teil jedes herrenlosen Fundes der Gottheit geweiht wurde. Deshalb könnte hinter **احمد** ein heidnischer Gottesname stecken. Aber zu beweisen ist bei dem Zustande des Textes hier nichts, und **احمد** kann auch andern Ursprungs oder gar fehlerhaft sein. Beim Araber steht nämlich, was R. Harris und W. Bousset übersehen haben, p. 1. 8 und S. 95 No. 65 die Parallele: „Mein Sohn, wenn du etwas gestohlen hast (سرقة سرقة), so benachrichtige davon den Sultan und schenke ihm davon einen Teil, und wenn nicht, so mußt du ertragen die Bitterkeit (المرارة).“ Hier beruht das Stehlen sicher auf einem Versehen. Übrigens muß ich die Lösung des Rätsels Anderen überlassen.

Daß der Achikarroman wesentlich ein heidnisches Buch sei, haben M. Lidzbarski (ThLitZtg 1899 608) und W. Bousset (a. a. O.) behauptet, und C. Brockelmann (Christl. Literaturen des Orients 1907 S. 4. 5) hat ihnen zugestimmt. Diese Meinung glaube ich im Vorstehenden widerlegt zu haben. An sich ist es schon schwer glaublich, daß die christlichen Syrer bei ihrer ursprünglich so nahen Beziehung zum Judentum statt des bei den Juden offenbar populären jüdischen Achiacharos einen heidnischen überliefert hätten.

Für die heidnische Natur des Buches beruft man sich auf seinen Eingang. Hier ruft beim Araber Achikar zuerst die heidnischen Götter um die Gewährung eines Sohnes an, und als er keine Antwort bekommt, wendet er sich an den wahren Gott, der ihm durch eine Stimme vom Himmel die Adoption des Nadan befiehlt. Beim Syrer und beim Slaven wendet Achikar sich von vornherein an den wahren Gott, beim Armenier nur an die Götzen, die ihm auch Antwort

erteilen. Man meint nun, die armenische Version müsse hierin das Ursprüngliche bieten¹. Aber die armenische Darstellung einerseits und die syrische und slavische andererseits lassen sich leicht als zwei verschiedene Abwandlungen der arabischen begreifen. Einerseits machte man Achikar zum geborenen Juden, weil man ihn ganz für die wahre Religion in Anspruch nehmen wollte. Andererseits ließ man ihn Heide bleiben, weil man sich etwa an seiner Rachgier stieß. Jede andere Erklärung des Dissensus ist ungleich schwieriger. Daß das ganz und gar von jüdischer Sprache und Denkweise durchtränkte Buch seinen Helden zum Juden machte, ist ohne weiteres anzunehmen, und wird obendrein dadurch erwiesen, daß die Stimme vom Himmel beim Syrer p. 4 **ܚܝܠܐ ܡܠܐ** (= jüdischem **בן קול**) heißt. Der Araber hat aber auch darin Recht, daß er den Achikar als ursprünglichen Heiden hinstellt und ihn zunächst den heidnischen Göttern einen Altar bauen läßt. Diesen Altar baut Achikar beim Syrer und beim Slaven dem wahren Gott, was nach jüdischer Anschauung ganz unzulässig ist und nur aus Zusammenziehung der beim Araber vorliegenden Darstellung verstanden werden kann.

Eigenartig ist es freilich, daß der wahre Gott dem Achikar die Adoption seines Neffen befiehlt, durch den er dann ohne eigene Schuld in die größte Not gerät. Man sollte eher erwarten, daß der Heide sich erst in dieser Not


¹ Man läßt sich sogar bestechen durch die Namen von Heidengöttern, die der Armenier dabei nennt, die obendrein vermutlich von einem gelehrten Syrer in die Vorlage des armenischen Übersetzers eingetragen waren; vgl. o. S. 112. — Bousset gibt S. 184 eine synoptische Tabelle, die den starken Dissensus der vier Rezensionen in der Anordnung der „Weisheitssprüche“ illustriert. Er legt dabei den Armenier zugrunde und glaubt schon von da aus die Priorität der dem Armenier zugrunde liegenden Überlieferung beweisen zu können. Ich habe mir eine solche Tabelle unter Zugrundelegung des Syrsers gemacht und finde, daß sich so der Dissensus der übrigen Rezensionen viel leichter erklärt.

an den einigen Helfer wendete. J. Halévy sieht in der Not Achikars eine harte Buße, wie sie in der jüdischen Literatur nicht den Heiden, sondern nur zeitweilig abtrünnigen Juden, bei ihrer Bekehrung auferlegt werde. Er hält deshalb Achikar für einen geborenen Juden und seinen Götzendienst für vorübergehenden Abfall, um ihn so auch ohne weiteres mit dem jüdisch geborenen Achiacharos des Tobit gleichsetzen zu können. Aber das ist ein verzweifelter und falscher Ausweg. Der Verfasser hat wohl von vornherein den endlichen Triumph Achikars im Auge, und man darf ihm den Gedanken zutrauen, daß Gott selbst über den Bekehrten zunächst große Not bringt, um sich dann in der Rettung vollends als der wahre zu beweisen.

Nicht zu leugnen ist, daß im Achikar manches zunächst unjüdisch erscheint. So z. B., daß Nadan, als er Achikars Erbarmen anfleht, sagt (Syr. p. ح 1. 14 und S. 83):
 ܐܘܢܝܢ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ = und ich will deine Pferde bedienen, und die Schweine weiden, die auf deinem Grundbesitz sind. Der die Schweine betreffende Satz ist rhythmisch unentbehrlich, weil Nadan hier in Distichen redet. Auch kann der Wortlaut auf Grund der Versionen¹ nicht angefochten werden. Ebenso wenig darf man annehmen, der Verfasser habe für den Augenblick vergessen, daß er den Achikar zu einem Juden gemacht habe.

¹ Wie Syr. hat auch Slav. S. 22: „ich will deine Pferde bedienen und deinen Schweinen Hirt sein“. Dagegen hat der Arm. S. 54 No. 24: und ich will dein Sklave sein von jetzt an bis auf ewig. Die Araber der Mrs. Lewis (p. 19 l. 2 und S. 117) und Salhanis haben: ich will dienen in deinem Hause, und will regieren deine Pferde und will wegkehren den Mist deiner Reittiere (Salh. ihren Mist) und will hüten deine Schafe. Dagegen Cod. Haun اکون اخدم خيلک و اراعى خنازير بيتک = ich werde bedienen deine Pferde und werde hüten die Schweine deines Hauses. Im Cod. Sachau sind Ursprüngliches und Korrektur addiert: ich werde bedienen deine Pferde, oder hüten deine Schafe oder Schweine.

Eher könnte man meinen, daß die Schweine von christlicher Hand nach Luc. 15, 15 16 eingetragen seien. Wahrscheinlicher ist aber, daß zur Zeit des Achikarromans von jüdischen Unternehmern außerhalb und gar innerhalb Palästinas Schweinezucht zu Handelszwecken betrieben wurde. Man vgl. die Kommentare zu Mc. 5, 1—20 und den synoptischen Parallelen.

Bemerkenswert ist auch, daß der Hund als Haustier vorkommt. Vgl. Syr. p.  No. 35 und S. 63, Arm. 85 Slv. 92. Ebenso Syr. No. 38 Arb. 35 (Cod. Haun); s. o. S. 69 u. auch o. S. 82. Danach ist auch der Hund des Tobias nicht befremdlich. Vgl. ferner das Essen von Schlangen (oben S. 103) gegen Lev. 11, 41f. Es scheint, daß das ältere Judentum in allen solchen Dingen nicht ängstlich war.

Eben darin besteht überhaupt die Wichtigkeit des Achikarromans, daß er unsere Kenntnis des vormakkabäischen Judentums in unerwarteter Weise bereichert. Mit seiner Eigenart, bei der das spezifisch Jüdische wenig hervortritt, hängt sodann die merkwürdige Tatsache zusammen, daß dies jüdische Buch in der hellenistischen Welt Eingang und Anklang fand.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Beihefte zur ZAW

- I. **Frankenberg**, Wilhelm, Lic. theol. [Pfarrer in Louisendorf], **Die Datierung der Psalmen Salomos**. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 M. 3.20
- II. **Torrey**, Charles C., Dr., Instructor in the Semitic Languages at Yale University, New Haven, **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia**. (3 Bll. u. 65 S.) 1896 M. 2.40
- III. **Gall**, Aug. Frhr. von, Lic. Dr., Oberlehrer in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten**. (VIII u. 156 S.) 1898 M. 5.—
- IV. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos**. (4 Bll. u. 67 S.) 1901 M. 2.50
- V. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung ■ den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Šalah, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet**. (XLVII u. 167 S.) 1901 M. 6.50
- VI. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **İšô'dâdh's Stellung ■ der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes**, an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 M. 7.50
- VII. **Baumann**, Eb., Lic. theol., Domprediger in Halle, **Der Aufbau der Amosreden**. (X u. 69 S.) 1903 M. 2.40
- VIII. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia**. (XXXII u. 223 S.) 1905 M. 10.—
- IX. **Brederek**, Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos**. (XI u. 195 S.) 1906 M. 6.50
- X. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament**. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. (2 Bll. u. 36 S.) 1906 M. —.80
- XI. **Schliebitz**, Johannes, Dr. phil., **İšô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob**. I. Teil: Text und Übersetzung. (VII u. 88 S.) 1907 M. 4.—
- XII. **Peisker**, Martin, Lic. Dr., Studieninspektor in Naumburg a. Qu., **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften**. (IV u. 95 S.) 1907 M. 2.50
- XIII. **Müller**, Johannes, Dr. phil., **Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit**. — **Smend**, Rudolf, D., Professor in Göttingen, **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop**. (VII u. 125 S.) 1908.
- XIV. **Lundgreen**, Friedrich, Lic. theol., Oberlehrer am Gymnasium in Rudolstadt, **Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion**. (XXIII u. 191 S.) 1908.

Beihefte zur ZAW

Die „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“, die seit dem Tode ihres Begründers Stade vom 27. Jahrgang (1907) ab von Prof. D. Karl Marti in Bern herausgegeben wird, zählt die hervorragendsten Vertreter ihres Faches im In- und Auslande zu ihren Mitarbeitern und sei hiermit zum Abonnement bestens empfohlen. Sie erscheint von 1908 ab jährlich in vier Heften von insgesamt etwa 22 Bogen zum Preise von 12 Mark.

- I. **Frankenberg**, Wilhelm, Lic. theol. [Pfarrer in Louisendorf], **Die Datierung der Psalmen Salomos**. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 M. 3.20
- II. **Torrey**, Charles C., Dr., Instructor in the Semitic Languages at Yale University, New Haven, **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia**. (3 Bll. u. 65 S.) 1896 M. 2.40
- III. **Gall**, August Frhr. von, Lic. Dr., Oberlehrer in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten**. (VIII u. 156 S.) 1898 M. 5.—
- IV. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos**. (4 Bll. u. 67 S.) 1901 M. 2.50
- V. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Salah, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet**. (XLVII u. 167 S.) 1901 M. 6.50
- VI. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **Isô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments**, an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 M. 7.50
- VII. **Baumann**, Eberhard, Lic. theol., Pastor in Ploen, **Der Aufbau der Amosreden**. (X u. 69 S.) 1903 M. 2.40
- VIII. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor, **Ein Apparatus criticus zur Pesitto zum Propheten Jesaja**. (XXXII u. 223 S.) 1905 M. 10.—
- IX. **Brederek**, Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos**. (XI u. 195 S.) 1906 M. 6.50
- X. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament**. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. (2 Bll. u. 36 S.) 1906 M. —.80
- XI. **Schliebitz**, Johannes, Dr. phil., **Isô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob**. I. Teil: Text und Übersetzung. (VII u. 88 S.) 1907 M. 4.—
- XII. **Peisker**, Martin, Lic. Dr., Studieninspektor in Naumburg a. Qu., **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellschriften**. (IV u. 95 S.) 1907 M. 2.50
- XIII. **Müller**, Johannes, Dr. phil., **Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit**. — **Smend**, Rudolf, D., Professor in Göttingen, **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop**. (VII u. 125 S.) 1908.
- XIV. **Lundgreen**, Friedrich, Lic. theol., Oberlehrer am Gymnasium in Rudolstadt, **Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion**. (ca. 14 Bogen.) 1908.

BS410 .Z5 v.13
Müller, Johannes, 1883-
Beiträge zur Erklärung und Kritik des b

10542

BS Müller, Johannes, 1883-
410 Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buch
Z5 Tobit, von Johannes Müller. Giessen, A.
v.13 Töpelmann, 1908.

53p. 23cm. (Zeitschrift für die alttesta-
mentliche Wissenschaft. Beihefte, 13)

With, as issued, Smend, Rudolf, 1851-1913. Alter und
Herkunft des Archikar-Romans... Giessen, A. Töpelmann, 1908

1. Bible. O. T. Apocrypha. Tobit--Criticism, inter-
pretation, etc. (Series)

CCSC/ss 335433

